FELSEFE VE DEVRİM

EDİTÖRLER
SENEM KURTAR
MUSTAFA DEMİRTAŞ

PINHAN
Felsefe

FELSEFE VE DEVRİM

Editörler: Senem Kurtar & Mustafa Demirtaş

Felsefe ve Devrim

PİNHAN YAYINCILIK
Litros Yolu, Fatih San. Sitesi No: 12/214-215
Topkapı/Zeytinburnu İstanbul
Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 565 16 74
www.pinhanyayincilik.com
info@pinhanyayincilik.com
Sertifika No: 40676

© Pinhan Yayıncılık, 2018
© Senem Kurtar, © A. Kadir Gülen, © Zeliha Dişci, © Sercan Çalcı, © Güney Çeğin, © Mustafa Demirtaş, © Evren O. Yurttaş, © İlke Karadağ, © Ali Rıza Taşkale, © Özgür Taburoğlu, © Tayfun Yıldırım

Birinci Basım: Ağustos 2018

Genel Yayın Yönetmeni: Mahmut Sever
Kapak Tasarımı: Mahmut Sever
Dizgi: Özlem Sümbül

Teknik Hazırlık, Baskı ve Cilt:
Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203
Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 567 80 03
Sertifika No: 11931

Pinhan Yayıncılık: 178 Felsefe Dizisi: 48

ISBN: 978-605-9460-26-2

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metnin, gerek görsel malzemenin yayınevinden izin alınmadan herhangi bir yolla çoğaltılması, yayımlanması ve dağıtılması 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturur.

FELSEFE VE DEVRİM

EDİTÖRLER:
SENEM KURTAR & MUSTAFA DEMİRTAŞ

İçindekiler

Giriş
Senem Kurtar & Mustafa Demirtaş
♦ 7

Devrimi Düşünmek
İlke Karadağ
♦ 15

Devrimci Fikriyatın Saf Ontolojisine Musallat Olan Hayaletler Nietzsche'den Deleuze'e Devrim Düşüncesine Dair Kritikler
Güney Çeğin & Tayfun Yıldırım
♦ 39

Demosun Arzusu
Sercan Çalcı
♦ 79

Yalnızca Diyalektik Devrimci Olabilir -Fredric Jameson'da *Diyalektik Eleştiri*nin Sınırları-
A. Kadir Gülen
♦ 99

Siyaset Felsefesinin Ekonominin Eleştirisini Yeniden Üstlenmesi ya da Kitle Hareketinden Devrime
Evren O. Yurttaş
♦ 137

Kapitalist Yaşamın Kurtuluş Miti
Henri Lefebvre'ın *Olanaklı/ Olanaksız* Devrimi
Senem Kurtar
♦ 169

Hayal Gücüne Karşı Neoliberal Savaş
Ali Rıza Taşkale
♦ 199

Öznellik, Örgütlenme, Devrim
Mustafa Demirtaş
♦ 221

Küçük Şeylerle Gelen Devrimler
Özgür Taburoğlu
♦ 237

Açıklıkta Saklanan Devrim
Zeliha Dişci
♦ 263

Kaynakça ♦ 283
Yazarlar Hakkında ♦ 293

Giriş

Senem Kurtar & Mustafa Demirtaş

Her ne kadar felsefe ve devrim ilişkisi, felsefenin ister doğrudan isterse dolaylı olsun devrim odaklı, içerikli ya da eğilimli yaklaşımlarının devrimin somut ve amprik gerçekliğiyle birlikte düşünülmesini gerektirse de, bu gerekirlik çoğu zaman yerine getirilememiştir. Özellikle de günümüzde felsefenin devrime ya da devrimci görüşlere yaklaşımı ekseriyetle onun metafizik özü tarafından belirlenmiş, bu nedenle de söz konusu ilişkiyi devrimin mevcudiyetinden ya da büyük bir kopma, kırılma anı olmasından ziyade olanaklılığı / olanaksızlığı yahut da küçük kırılmalar, kopuşlarla daima gelmekte olan bir oluşum olduğu biçimlendirmiş ve hatta biçimlendirmektedir. Yine devrimin Marksizm'in hümanizmine karşın anti-hümanist oluşumlarla anlaşılma çabası da meselenin bir diğer boyutu olarak karşımıza çıkmaktadır. Felsefe ve devrim ilişkisinin günümüz düşünsel eğilimlerinin bu ilişkiyi tartışma, yorumlama, yenileme çabaları esasında sahneye çıkarılmasında tek bir hakikatle karşılaşmaktayız: Felsefi *perspektivizm*in devrim konusunda da kendisini yoğun olarak hissettirmesi ve halen yaşamın her alanında ciddiyetini koruyan bu meseleye yaklaşımların çelişkili, karmaşık ve çoklu oluşu. Bu bazen karşımıza tarihsel diyalektik ve hümanizm ilişkisi olarak, bazen devrimin belli kavramlar içerisine yani belli bir kavram tekelciliğine hapsedilemez oluşu ve buna dayalı olarak da klasik devrim teorilerine dair eleştirel yorumlar olarak bazense romantik devrim idealleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak tartışma konusu her ne olursa olsun kitaptaki yazıların ortak niteliği meseleye eleştirel bir gözle yaklaşmak ve betimsel olmaktan ziyade dinamik, tartışma yaratan, yeni bir yorum içeren yazılar olmalarıdır. Bu bağlamda yazıların

içeriği oldukça farklı olmakla birlikte bir problematik ya da bakış açısı etrafında toplanabilirlikleri esas alınarak sıralama yapılmıştır.

Devrime olan inancın sarsıldığı, devrimi tarihsel bir gerekirlik olarak değil de olması umut edilen bir olanağa devretmenin yaygınlaştığı günümüz dünyasında halen devrimi düşünmenin dahası felsefe ve devrim arasında kurulacak sağlam bağın nasıl mümkün olduğunu haklılıkla sorgulayan, böylelikle de günümüzde devrime yönelik yaklaşımların karmaşık, çoklu ve çelişkili oluşunun arka planındaki ruh durumuna, çağımızın ruh durumuna işaret eden İlke Kardağ'ın *Devrimi Düşünmek* adlı yazısıyla başlayalım. Karadağ, devrimi düşünmenin bir anlamda tali ve umutsuz, başka bir anlamda da nostaljik bir forma büründüğünü iddia ettiği günümüz dünyasında Deleuzecü felsefeyi kendine kılavuz edinerek bir kapı aralamaya çalışmakta: Devrimi tarihsel neden-sonuç ilişkilerinden bağımsız bir Olay boyutu içinde ele almak, bir gelecek sorusu ışığında değil "insanların devrimci-oluşu" açısından düşünmek. Böylelikle Karadağ, devrimi geleceğe atılan ya da ertelenen bir şey olmaktan çıkarıp onu şimdide yaşamaya, devrimci oluşa vurgu yaparak günümüzde felsefe ve devrim ilişkisinin anlamına yoğunlaşmaktadır.

Günümüzde devrim sorunsalına yine Deleuzecü bir perspektiften yaklaşan Güney Çeğin ve Tayfun Yıldırım'ın birlikte yazdıkları *Devrimci Fikriyatın Saf Ontolojisine Musallat Olan Hayaletler: Nietzsche'den Deleuze'e Devrim Düşüncesine Dair Kritikler* adlı yazının temel vurgusu ise devrimin bir kavram tekeline hapsedilemezliğidir. Devrim, özgürleştirici bir siyasetin imkânları çerçevesinde karşıtlık ilişkisi kurduğu iktidarla kesiştiği noktaların tespiti, insanlık için vaatlerinin sahiciliği, günümüzde insanlığın yaşadığı sorunların etkileri olduğu kadar entelektüel alanda inşa edilen cazibesi açısından da sorgulanmalıdır. Böylelikle devrime dair dogmalar, basmakalıp yaklaşımlar ya da kavram tekelciliği bozulabilecek ve radikal bir düşünüm gerçekleştirilebilecektir. Bu amaçla yazı, klasik devrim teorilerinin Foucaultcu iktidar analizini esas alarak bir eleştirisini yapmakla işe başlamaktadır. Ancak

bununla birlikte, klasik devrim teorilerini ve bizatihi devrim fikrinin kendisini farklı perspektiflerle eleştirel bir şekilde ele almak, bu teorilerin bütünüyle reddi anlamına gelmediğini, bu teorilerin siyasal-ekonomik tahakkümün bazı biçimlerini başarılı bir şekilde ifşa ettikleri gerçeğini değiştiremeyeceğimizi de belirtmektedir. Çeğin ve Yıldırım'ın yazısı, özgürleştirici bir siyasetin imkânları üzerinde düşünmek ve daha kapsamlı ve yeni düşünsel silahlarla donanmanın yollarını keşfetmeyi amaçlamaktadır. Bu amaç, Friedrich Nietzsche felsefesinde başat rol oynayan köle-efendi ahlakı, hınç, güç istenci, üst insan, yaratıcılık, etkin-tepkisel kuvvetler gibi kavramların izi sürülerek, Nietzsche'nin politik bir okuması aracılığıyla Deleuze ve Guattari'nin *göçebeler* ve *savaş makinesi*'ne ilişkin çözümlemeleri kat edilerek gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır.

Yine bu bağlamda düşünülebilir olan devrimin olmazsa olmazı olarak *demos* sorunsalı, Sercan Çalcı'nın yazısı *Demosun Arzusu*'nda karşımıza çıkıyor. *Demos*un yerleşik olduğu kadar göçebe güçlere de temas eden bir arzu olduğunu iddia eden Çalcı, *demos*un aslen her iki güce de temas ettiğini ancak resmi tarihin temsili oluşu nedeniyle onu hep bir boyunduruk altında görünür kıldığını vurgulamaktadır. Çalcı'ya göre *demos*ta gizlenen bu ikili ve karmaşık gücün asıl tehlikesi, onu bir "eksiklik" (*preaktif*) olarak örgütleyen yapıların aynı zamanda onu bir "aşırılık" (*proaktif*) olarak da örgütlemesidir. Bu iki eksenin yıkıldığı birinci sapma isyan, ikincisi ise yeniyi yaratan devrimdir. Bu bağlamda, devrimin ne çizgisel ne de döngüsel olan zamansallığına ve kendine özgü *topos*una yani mekânsallığına dikkat çeken Çalcı, devrimi *katharsis* olarak anlamaya da karşı çıkarak, ancak kavrayarak başkaldırılabilir olan arzu ve emeğin ortak trajedisine işaret eder.

Ortodoks Marksizm'in temel sayıltısı ve ateşli savunusunda olduğu gibi gerçekten halen *yalnızca diyalektiğin devrimci olduğu* söylenebilir mi? Eğer soruya yanıtımız olumluysa bu durumda hangi koşullar altında diye soruyu geliştirmeli ve hatta böyle bir diyalektik eleştirinin sınırlarını da belirlemeliyiz: Neye/kime karşı diyalektik ve nasıl bir diyalektik? A. Kadir Gülen'in *Yalnızca Diyalektik Devrimci Olabilir - Frederic Jameson'da Diyalektik Eleştiri'nin Sınırları* - adlı yazısı işte tam

da devrim ve diyalektik arasındaki ilişkinin kaçınılmazlığına dair bir okuma sunuyor bize ve bu bağlamda da diyalektiğe yöneltilen eleştirilerin *arkitektonik*'ine yani sınırlarını saptamanın zorunluluğuna çağırıyor bizi. Gülen, Jameson'ın ilk büyük yapıtı olduğunu belirttiği *Marksizm ve Biçim*'de, Batı Marksizmi geleneğinin büyük simaları olan Theodor Adorno, Ernest Bloch, Gregory Lukacs, Walter Benjamin, J.P. Sartre ve Herbert Marcuse gibi filozofların eserlerinde görülen problemlerin izinin sürüldüğünü ve bu yolla diyalektik eleştiriyi yeniden tanımlama çabasına girişildiğini belirtiyor. Bunun için de önerisi Jameson'ın metninin açığa çıktığı 1970'lerin iktisadi ve siyasi atmosferini iyice anlamak doğrultusunda şekilleniyor. Gülen'e göre, Jameson'ın geç kapitalizmi anlama ve açıklama biçimi, bu geleneğin kimi üyelerince (Adorno ve Lukacs) kabul edilen klasik ve yanlış olduğu çoktan anlaşılmış kötümser bir kabule yaslanır: Meta üretimi mantığının tüm toplumsal yapıyı belirlediğine ilişkin sevimsiz bir metafizik. Böylelikle Gülen, diyalektiğin devrimci olduğuna dair ortodoks kabulün, Jameson'un yapıtlarında ister istemez ortadan kalktığını ve bu kötümser kabulün ardında, aslında Amerikan akademisinde yazıp çizen bir kültür adamının kişisel iradesini aşan profesyonalizmin dayattığı yalıtılmışlığın bulunduğunu iddia ediyor. Jameson'ın hangi koşullar ve hangi politik kabuller altında diyalektiği tazelemeye çalıştığı sorusu Gülen'in yazısının odak noktasını oluşturmaktadır. Bu bağlamda karşımıza çıkan en temel sorunun hümanizm ve antihümanizm çatışkısı olduğunu ve Gülen'in devrimde hümanizmden vazgeçilemeyeceğini, Marksizm'in radikal ve ödün vermez bir hümanizm olduğunu şiddetle savunduğunu da belirtmekte fayda var.

Politik ekonomi yahut da kapitalist ekonomi eleştirisine yüz çevirmiş olan günümüz felsefesinin gerek komünizme gerekse bu konudaki radikal görüşlere çekinceli yaklaşmasının bizi savunmasız bıraktığını iddia eden Evren O. Yurttaş'ın *Siyaset Felsefesinin Ekonominin Eleştirisini Yeniden Üstlenmesi ya da Kitle Hareketinden Devrime* adlı yazısı günümüzde felsefe ve devrim ilişkisinin ekonomi eleştirisi üzerinden ivedilikle yeniden canlandırılmasını salık vermektedir. Yurttaş, yazı-

sında kapitalist ekonomi eleştirisinin felsefe tarafından devralınmasında *bellek* ve *zaman* mefhumlarının önemini vurgulamakta, bilhassa *sermayenin proleterleştirme mekânizmaları*nı bu minvalde betimleyerek, *ekonomi eleştirisini yeniden üstlenen bir siyaset felsefesinin* toplumsal muhalefetin devrimci mücadelesinin kullanımına sunulup sunulamayacağını ve güncel toplumsal mücadeleler ile revizyondan geçirilmiş Marksist bir sözlükçe, bir tavır arasında yeni ve güçlü bir rabıta kurulup kurulamayacağını sorgulamaktadır. Böylelikle Yurttaş, bugün siyaset felsefesinden neyi beklediğimizi ya da beklememiz gerektiğini de açıkça ortaya koyarak felsefeyi bu doğrultuda iş başına çağırmaktadır.

Kapitalist dünyanın anonim varoluşu olarak sahneye çıkan gündelik yaşamın yabancılaşmış görüngüsüne karşın yine gündelik yaşam içerisinde kalarak onu bir yaşama sanatına dönüştürme ülküsü Marksizm'e olan inancın sarsıldığı dönemlerde yani devrimin (özellikle Rus devrimi) başarısız sonuçlarıyla yüzleşildiği dönemlerde alternatif düşüncelerin gelişmesine sahne olur. Senem Kurtar'ın *Kapitalist Yaşamın Kurtuluş Miti Henri Lefebvre'ın Olanaklı/Olanaksız Devrimi* adlı yazısı adından da anlaşılacağı üzere bu görüşler arasında bir yandan Marksizm'e sadakatini diyalektik maddeciliğin asli yöntem savunulmasıyla gösterip diğer yandan onun başarısızlığını bertaraf etmek adına karşıt kutuptan görüşlerle (Hegel, Nietzsche, Heidegger) birleştirerek melez, karmaşık, çelişkili görüşler ortaya koyan Lefebvre'ı esas almaktadır. Kurtar'a göre, her ne kadar yapıtlarının hak ettiği değeri görmesi zaman almış olsa da Lefebvre halen tartışılmakta olan ve anlaşılması güç bir düşünürdür. Onun devrimi bir festival olarak düşleyen ve bu konuda diyalektik materyalizmi kendisine yöntem seçen çelişik yaklaşımı romantik bir idealdir. Kurtar'ın yazısı, Lefebvre'ın *festival olarak devrim* ülküsünün mutsuz kalabalıktan (köyden ya da kırsaldan kente akan işçi sınıfı), mutlu kentli (sınıfların çözüldüğü anonim bir gündelik varoluş sanatı) yaratmak adına kurgulanmış ve *olanaklı/olanaksız* söz oyunu içine hapsedilmiş bir yanılsama olduğunu iddia etmektedir. Bu bağlamda, Kurtar, Lefebvre'ın *olanaklı/olanaksız* arasına sıkışan devrim idealini, kapita-

list yaşamın kurtuluş miti olduğu gerekçesiyle eleştirel olarak yorumlamaktadır.

Felsefe ve devrim ilişkisinin tartışılmasında bir diğer perspektifi kapitalizm eleştirisinde neoliberalizm ve hayal gücü ilişkisine gereğince yer verilmemiş, bu konunun genel olarak göz ardı edilmiş olduğuna dikkat çeken Ali Rıza Taşkale'nin *Hayal Gücüne Karşı Neoliberal Savaş* adlı yazısı oluşturmaktadır. Taşkale, son yıllarda neoliberalizm ile siyaset ve toplum arasındaki ilişkinin, eleştirel sosyal teorinin sıkça ilgilendiği emek-sermaye çelişkisine odaklanan 'doğal' sınırları çoktan aştığını, bunun nedeninin neoliberalizmin sadece siyaseti ve ekonomiyi değil, aynı zamanda bilimi, felsefeyi, sanatı ve edebiyatı da kuşatan çoğul ve değişken bir ideolojiye dönüşmüş olması olarak belirtiyor. Taşkale'ye göre, ihtiyacımız olan, neoliberalizmin yaşama müdahale eden, onu biçimlendiren, onu yöneten dinamiklerini inceleyen analitik bir yaklaşımdır. Bu da neoliberalizmin politik hayal gücünün var olan ve yeni ortaya çıkan formlarını anlamakla mümkündür. Yazı bu bağlamda, hayal gücüne karşı savaş ilanının neoliberalizmin ortaya çıktığı andan itibaren temelini oluşturduğunu savunuyor. Bu nedenle odağına, neoliberalizmin piyasalaşmış, biyolojikleşmiş, güvenlikleşmiş ve teknolojikleşmiş yaşam tasarımını koyuyor. Taşkale'nin asıl amacını ise dünyayı dönüştürebilecek devrimci hayal gücünün olanaklılığı oluşturuyor. Bu amaçla Taşkale, sol tahayyülün yeni ve radikal bir siyaset önermede yeteri kadar güçlü olmadığı ön kabulünden hareket ederek, Jean Paul Sartre'ın hayal gücü üzerine yazdıklarına başvuruyor. Böylelikle iki karşıt hayal gücü yani devrimci ve neoliberal hayal gücü çatışkısının açımlanması yoluyla hayal gücünün devrimi radikalize etme gücü öne çıkarılıyor.

Devrimin kurulu düzene meydan okumayla ulaşılan yeni bir başlangıç olduğunu iddia eden Mustafa Demirtaş'ın *Öznellik, Örgütlenme, Devrim* adlı yazısı bizi birbiriyle kökensel olarak ilişkili "Neden yapmalı?" ve "Ne Yapmalı?" sorularının günümüz koşullarındaki anlamlarını düşünmeye çağırıyor. Bu iki sorunun sorgulanması çerçevesinde Demirtaş'ın amacı, günümüz küresel kapitalist sisteminde ne olduğumuzun de-

neyimini düşünmek ve aynı zamanda olduğumuz şeyi dönüştürebilmenin öznel ve kolektif boyutlarını tartışmaya açmaktır. Bu amaç doğrultusunda Demirtaş'ın yazısında öne sürdüğü temel sav, toplumsal düzenin radikal bir değişimi, yani devrimin gerçekleşmesi ve sürekliliğinin sağlanması için kapitalist sistemin dışında yer alacak yeni öznellik ve örgütlenme formları yaratma zorunluluğu olarak belirginleşmekte, ancak bu konuda bir yol, yöntem önerisinden özellikle kaçınılmaktadır.

Gabriel Tarde'ın bir araya gelen, ayrışan küçük şeylerin veya "monad"ların, tarihi, toplumu, siyaseti veya herhangi bir başka yapıyı temellendirmesini esas alan Özgür Taburoğlu'nun *Küçük Şeylerle Gelen Devrimler* adlı yazısı bu monadların başka monadlarla karşılaşmasının devrim gibi görünen büyük olayların altında belirsizce şekillendiği iddiasındadır. Taburoğlu, Tarde'ın düşüncelerinden yola çıkmakla birlikte içlerinde Tarde'ın özellikle göndermede bulunduğu düşünürlerin de yer aldığı Spinoza, Foucault, Heidegger, Durkheim gibi düşünürlerin görüşlerine de yer vermektedir. Taburoğlu'na devrimin büyük olayının ardında, altında, ötesinde, monad gibi küçük varlıkların "titreşmeleri", "dalgalanmaları", "sarsılmaları", "ürpermeleri" veya türlü "varyasyonlarla" bir araya gelmeleri gibi kökensel fiiller, temel yüklemler, olaylar bulunur. Büyük değişimlerin sonucu karmaşık eylemleri bu tür fiiller temellendirir. Örneğin monadların kendi küçük ve kapalı dünyalarında icra ettikleri temel yüklemler, büyük olayların dünyasında çalışma ve emeğin düzenlenmesi gibi ortaya çıkabilmektedirler. Böylelikle, Taburoğlu'na göre, devrim büyük bir kırılma ya da kopuş olsa da onu oluşturan süreç küçük ve yavaş oluşumlarla biçimlenmektedir.

Gelecekten beklenen bir an olmaktan ziyade her eylemimizle şimdiden devrimin ortağı olduğumuz düşüncesinin kılavuzluğunda şekillenen Zeliha Dişci'nin yazısı *Açıklıkta Saklanan Devrim*'in temel sorusu "Varlığın Açıklığı bize bir devrim fikri sunabilir mi?"dir. Bu bağlamda, Dişci öncelikle devrimi yaşama içkin bir dizi sürecin etkisi olarak görmeyi önermektedir. Dişci'ye göre, nasıl ki varlığın tabi olduğu bir özü yoksa devrim de tek bir momente indirgenemez. Bir sürü

varlıktan oluşan varlığın eklemli yapısının sürekli hareket halinde olduğu yönündeki Heidegger kökenli görüş, Agamben ve Nancy gibi bu düşüncenin ardıllarınca da kabul görmekte ve politik bir alana açılmaktadır. Politik ontoloji olarak karakterize edilen bu türden yaklaşımların ortak fikri varlığın kesintisiz ve sürekli devriminin temellendirilmesidir. Bir devrim ontolojisi olarak da yaklaşabileceğimiz bu görüş esasında Dişci, tek bir momente ve faile has görülemeyecek olan devrimin, bütün insanlardan varlığın açıklığını somutlaştıran bir yaşam/eylem fikri talep ettiğini yazısında açıkça iddia etmektedir.

*Felsefe ve Devrim*e ilişkin son derece güncel tartışmaların çeşitli perspektiflerden ele alındığı birbirinden değerli yazıların yer aldığı bu kitap, okuyucuyu oldukça zengin bir söylem ve karşı söylem alanına davet ettiği gibi aynı zamanda onları güncelliği ve ivediliği tartışmasız olan bir konuda (felsefe ve devrim ilişkisi) sorumluluk almaya da çağırmaktadır. Kitabın tasarlanmasında içerik zenginliğine, özgün ve yaratıcı düşüncelere, çok yönlülüğe olduğu kadar yazıların belli bir tutarlılıkla birbirini izlemesine de özen gösterilmiştir. Tüm yazarlara ve okuyuculara teşekkür ediyor; keyifli olduğu kadar düşünen ve düşündüren okumalar diliyoruz. Felsefe ve Devrim tartışmaları için bir kıvılcım, yeniden canlanan bir umut olması dileğiyle...

Devrimi Düşünmek

İlke Karadağ

"Bir şeyler koptu". Louis Althusser 1977'de, Venedik Çalıştayı'ndaki konuşmasında Mirafiori'li işçilerin yaptığı bu tespiti öne çıkarıyor.[1] Geçmişle şimdi arasında, teoriyle kavga arasında, sosyalizm idealiyle gerçek tarihsel sosyalizm deneyimleri arasında "bir kopukluk var". Söz konusu olan o ya da bu uygulamaya (örneğin Stalinci uygulamalara) dayandırılamayan, tersine bu uygulamaların da kaynağında bulunabilecek bir teorik kriz. "Marksizm'in krizi, nihayet!" diyor Althusser.

"Felsefe ve devrim" başlığı altında düşünmek de o günlerden bugüne uzanan böyle bir kopukluğu hem ruh hali düzeyinde hem de teorik olarak göz önünde bulundurmayı gerektiriyor ister istemez. Tarihsel belirlenimin zorunlu neticesi olarak devrim fikri bugün, en kararlı devrimciler dahil kimseyi pek heyecanlandırmıyor. İçten içe, hiçbir şeyin pek de zorunlu olmadığını, başa gelen felaketlerin hepsinin değilse de çoğunun nereye varacağı bilinmeyen kısa vadeli çıkar çatışmalarından, anlık, engellenebilir aptalca kararlardan ya da tesadüflerden kaynaklandığını, iyi şeylerinse çoğu zaman yine rastlantısal bir şekilde ve geçici bir süre için ortaya çıktığını seziyoruz. En azından daha yaşanabilir bir dünyanın

---

[1] Bkz. Louis Althusser, «Enfin la crise du marxisme ! [Marxizm'in krizi, nihayet!]», dans *Pouvoir et opposition dans les sociétés post-révolutionnaires* [Devrim-sorası toplumlarda iktidar ve muhalefet], Seuil, Paris, 1978, s. 242-253. Ayrıca Toni Negri'nin, Althusser'in bu konuşmasının öne çıkan kavram ve yaklaşımlarını da yorumladığı bir makalesi bulunmakta. Bkz. «Pour Althusser. Notes sur l'évolution de la pensée du dernier Althusser [Althusser için. Geç dönem Althusser düşüncesinin evrimi üzerine notlar]» in J.-M. Vincent (dir.), *Futur antérieur – Sur Althusser. Passages*, 1993.

kurulmasının tarihsel bir zorunluluk olmadığı, en iyi ihtimalle bir olanak olduğu görüşünde hem fikir gibiyiz.

Diğer yandan teorik olarak bu kopukluk tarihsel belirlenimciliği, diyalektik materyalizmi hedef alan ve çağdaş politik felsefeye de büyük ölçüde yön veren eleştirel yeniden okumaları zorunlu hale getiriyor. Felsefe ve devrimi bir arada düşünmeye olanak tanıyan şeyin, tarih felsefesinin gelecek bir devrimi öngörmesi olamayacağını biliyoruz artık. Kapitalizmin ulaştığı yeni marj, küresel Pazar, "ne zaman, nerede, kimin öncülüğünde?" şeklideki soruların öngörülebilir cevapları olmadığını açık bir şekilde söylüyor. Bırakalım filozofları, devrimcilerin, radikal sistem karşıtlarının kendileri bile parçalı, yerel direnişleri anlık olarak örgütlemekten ya da ortaya çıkanları desteklemekten daha fazlasını yapamıyorlar. Böylece devrim, *teori*sini felsefenin sağlayacağı bir *pratik* olarak düşünülemiyor; teori pratiğe uymuyor, çoğunlukla onu ıskalıyor ya da tamamen kaçırıyor. Diğer yandan, pratiğin teorisini yapmakta da zorlanıyoruz; teorik analizlerimiz, örneğin kapitalizmin analizi ondan nasıl kurtulabileceğimizi söylemeye yetmiyor. "Somut durumun somut tahlili" görünürde bize ne yapılması gerektiğiyle ilgili pek ipucu vermediği gibi bir şey yapılamayacağı hissini de yoğunlaştırıyor sanki. Felsefenin devrimle ilişki kurmasının önündeki bir diğer engelse "devrimi düşünürken" kimin adına düşüneceğimiz sorusunda somutlaşıyor. Daha önceleri belki "doğru bilinci taşıma" iddiasıyla bir ölçüde çözülen bu sorun bugün, kime hangi doğru bilincin taşınacağı belli değilken, tekrar güçlü bir şekilde görünür hale geldi. Savaşın ve yoksulluğun tüm felaketleri yanı başımızda yaşanırken, devrimci düşünür imgesinde, rahatsız edici bir şeyler, bir yanlışlık göze çarpmıyor mu? Bu bana tersinden de doğru gibi geliyor: Yaşamla ilişkiye sokulmak uğruna, bir devrim ya da toplumsal dönüşüm idealine, yani ne dersek diyelim görünür bir faydaya bağlanmak, bir bakıma felsefeye de haksızlık olmayacak mı?

Kısacası felsefe ve devrimi bir tarihsel zorunluluk uyarınca, isabetli bir çözümlemeye dayanarak ya da bir bilinç taşıma görevi altında bir araya getirmekte zorlanıyoruz. Althusser bu zorluğa Epikürcü felsefeden ilhamla oluşturduğu "rastlan-

tısal materyalizm" anlayışıyla cevap vermişti. Karşılaşmayı, rastlantıyı tarihsel belirlenim sürecine dahil etmiş, bu da yeni dinamikleri devreye sokan bir politik felsefi yaklaşımda somutlaşmıştı. Ben bu çalışmada felsefe ve devrim ilişkisini düşünmeye çalışırken Althusser'i değil ama benzer kaygılarla yola çıkan Deleuze ve Guattari'yi takip edeceğim. Onların özellikle, yukarıda özetlediğimiz kopuşu kabul etmekle birlikte hâlâ devrimi düşünebilmesini sağlayan özgün bir yaklaşımından yararlanacağım: Devrimi tarihsel neden-sonuç ilişkilerinden bağımsızlaşan bir Olay boyutu içinde ele almak, bir gelecek sorusu ışığında değil "insanların devrimci-oluşu" açısından düşünmek. Felsefenin devrimle ilişkisi, Deleuze ve Guattari için, bu Olay boyutunda, tarihçilerin bakış açısından yani nedensel dizilerin çözümlenmesinden koparak gerçekleşiyor. Bir başka deyişle devrimin kendisiyle değilse de "Olay boyutu"yla felsefe arasında bir ilişki var. Peki bu nasıl bir ilişki? İlk olarak bunu anlamaya çalışalım.

Problemin Koşulları, Tarihin Koşulları

Tarih/Olay ayrımının Deleuze'ün erken dönem eserlerini de içine alan pek çok örneğine rastlamak mümkün. Doğrudan devrimle ve büyük toplumsal hareketlerle ilgili en açık ifadelerse Guattari'yle birlikte 68 Mayıs'ı üzerine kaleme aldıkları metnin ilk satırlarında ortaya çıkıyor: "1789 Devrimi, Paris Komünü, 1917 Devrimi gibi tarihsel olgularda toplumsal belirlenimlere, nedensel dizilere indirgenemeyen bir *olay* yanı vardır daima. Tarihçiler işin bu yanını pek sevmezler, onlar *iş işten geçtikten* sonra nedensellikler kurarlar."[2] Ama ben ilk aşamada Deleuze'ün Claire Parnet ile yaptığı uzun söyleşideki şu cümlelerden yola çıkmak istiyorum:

---

[2] Gilles Deleuze, Félix Guattari, "Mai 68 n'a pas eu lieu", *Deux régimes de fous*, yay. haz. David Lapoujade, Minuit, Paris, 2003, s. 215 ("68 Mayıs'ı Yaşanmadı", *İki Delilik Rejimi*, çev. Mahir Ender Keskin, Bağlam, 2009, s. 239) (Vurgu bana ait). Deleuze'den yaptığım alıntılar için çoğunlukla, kimi zaman ufak tefek değişiklikler yaparak Türkçe çevirilerden yararlandım. Kendi çevirdiğim alıntılar için, mevcut Türkçe çevirilerdeki sayfa numaraları parantez içinde bulunuyor.

> Zaten kim bir devrimin iyiye gidebileceğini düşünmüştü ki? Kim? Bütün devrimler kötüye gider ve bunu herkes bilir, sadece yeni keşfetmiş gibi yapıyorlar. [...] Fransız devrimi bize Napolyon'u verdi, İngiliz devrimi Cromwell'le sonuçlandı, Amerikan devrimi, belki de daha da kötüsüyle, Reagan'la... Ama tüm bu kafa karışıklığı içinde şunu söylemek gerekiyor: Devrimler başarısız da olsalar, kötü de gitseler, bu, insanların devrimcileşmelerini, devrimci-oluşlarını engellemedi, durduramadı. Tamamıyla farklı olan iki şey birbirine karıştırılıyor: Olay ve Tarih. Bir yanda insan için tek çıkışın devrimci-oluş olduğu durumlar var, diğer yanda devrimin geleceği. Tarihçiler bize devrimin geleceğinden, devrimlerin geleceğinden bahsediyorlar. Ama soru bu değil ki! [...] Somut problem şu: İnsanlar nasıl ve neden devrimcileşiyorlar?[3]

Gördüğümüz gibi Deleuze, "insanların devrimcileşmesi" ve "devrimlerin geleceği"ni birbirinden ayırıyor ve biri somut, gerçek problem, diğeri sahte problem olmak üzere karşı karşıya getiriyor. Peki herhangi bir şeydeki "somut problem"in ne olduğunu nasıl anlayacağız? Niye insanların, nasıl ve niçin devrimci olduğuna ilişkin problem devrimin geleceği ya da kötüye gitmesi probleminden daha gerçek olsun?

Bir problemin hangi ölçeklere göre iyi ya da kötü olarak değerlendirilebileceğini anlamak için daha genel bir perspektiften yola çıkalım. Hepimizin bildiği gibi felsefe cevaplara değil sorulara dayanıyor. Yani felsefenin bir şeyi, varlığı, iyiyi, anlamı ya da devrimi... düşünmesi, ilk olarak, ondaki felsefi problemi ortaya koymasını gerektiriyor. Öte yandan gündelik hayat da çeşitli sorularla dolu. "Kalemin *var* mı?", "bu benim için *iyi* mi olur kötü mü?", "bu yaptığın hareketin *anlamı* ne?" vb. ifadelerde de şüphesiz belli bir sorgulama söz konusu. Felsefeye özgü problemi bu gündelik sorulardan nasıl ayıracağız? "Anlam nedir?" sorusu "bu yaptığın hareketin anlamı ne?" sorusuyla karşılaştırıldığında hakikate daha yakın göründüğü için mi felsefi? Ya da diğerinin aksine, hepimizi ilgilendirdiği için mi? Deleuze'ün sahte problemle

---

[3] *Abécédaire de Gilles Deleuze*, "G comme Gauche", Claire Parnet ve Pierre-André Boutang, 1988-89.

gerçek problem arasında yaptığı ayrımın buna dayanmadığı açık: Felsefenin özgün bir disiplin oluşturması, tekil bir hareketin anlamı yerine genel olarak anlamın ne olduğunu düşünmesinden kaynaklanıyor olamaz. Öyle olsaydı devrimin geleceği problemi yerine devrimin tanımına yönelen "devrim nedir?" sorusunun koyulması gerekmez miydi? Oysa Deleuze "insanlar nasıl ve neden devrimcileştiler?" diye soruyor; gerçek problemin bu olduğu konusunda ısrar ediyor. Niçin?

Problemlerin önceliği: Aslında yalnızca felsefi bir problemi değil yaratıcı düşüncenin alanına ait tüm gerçek problemleri, gündelik sorulardan ayırabileceğimiz bir tek düzlem var. O da problemle kendisine karşılık gelebilecek çözüm arasındaki ilişki. Bu aynı zamanda gündelik olmayan ama sahte bir problemi teşhis edebilmemize de olanak tanıyor. Bir başka deyişle, düşüncenin ortaya koyduğu herhangi bir problemle o problemin çözümü arasındaki ilişki, "devrimin geleceği" problemiyle ona verilebilecek mümkün cevaplar arasındaki ilişkiden çok farklı. Önce *Fark ve Tekrar*'ın konuyla ilgili satırlarından birkaçına bakalım:

> Düşünme eyleminin [...] ancak çözüm arayışlarında başladığına, sadece çözümleri ilgilendirdiğine inanmamız beklenir. Bu çocukça önyargı uyarınca, öğretmen bize çözmemiz gereken bir problem verir; ödevi yaparak elde ettiğimiz sonuç da güçlü bir otorite tarafından doğru ya da yanlış olarak belirlenir. Bu, bizi bu çocuksu halde tutmaktan apaçık bir çıkarı olan toplumsal bir önyargıdır; bizi daima başka yerlerden gelen soruları cevaplamaya çağırır; çözmeyi başardıysak kazanmış olduğumuzu söyleyerek bizi avutur ve eyler: Problem bir engel, yanıtlayan da bir Herkül'dür. Sınavlarda, hükümet talimatlarında, gazete yarışmalarında bulunduğu şekliyle, grotesk kültür imgesi de aynen böyledir. Kendiniz olun – tabii bu kendiliğin başkalarının kendiliği olması kaydıyla, bize önerilen budur. Sanki problemler kendi kontrolümüzde olmadığı sürece, problemlere katılmadığımız, problem hakkımız olmadığı, problemleri yönetmediğimiz sürece kölelikten çıkmamız mümkünmüş gibi. [...] Üstelik en önemli olanın problemler olduğunu herkes bir şekilde "bilmektedir."[4]

[4] Gilles Deleuze, *Fark ve Tekrar*, çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu, Norgunk, 2017, s. 215-216.

Düşüncenin çözüm arayışında değil, problemler düzeyinde başlaması. İşte, konusu ne olursa olsun gerçek bir problemi, hem gerçek ama gündelik bir sorudan (kalemin var mı?) hem de gündelik olmasa da kötü ortaya konmuş bir problemden (devrimlerin geleceği) ayıran bu. Düşünme etkinliğinin problemden başlaması, problemin bir çözüme göre kurulmaması, çözümü öncelemesi demek. Felsefenin çözümlere değil, problemlere dayanması da tam olarak bunu ifade ediyor; probleme özgü böyle bir özerk alanı varsayıyor. Problemi bir engel olarak görmemek, başka yerlerden gelen sorulara cevap vermek yerine kendi problemlerini ortaya koymak, hatta başkalarının kendiliğiyle karışmayacak bir kendilik yaratmak, hepsi bu ilk adıma bağlanıyor. Kant'ta "kendi aklını kullanma cesareti göstermek", Bergson'da "yarı-tanrısal" bir güç olarak düşünülen "problem yaratma gücü", Foucault'da "başka türlü düşünme"ye çağrı, hepsi problemin özgürleştiği bir hat boyunca yan yana geliyorlar ve tüm farklarına rağmen bir noktada aynı şeyi savunuyorlar: Kendi problemlerimizin başkalarının bir öğretmen edasıyla bize dayattıkları karşısında önem kazandığı, probleminse çözümler karşısında özerklik kazandığı bir düşünce etkinliğini.

Deleuze ve Guattari asıl problemin devrimin geleceğiyle değil insanların devrimci-oluşuyla ilgili olduğunu söylüyorlardı. Geldiğimiz noktada en azından neden devrimin geleceğiyle ilgili olamayacağını artık biraz anlıyoruz: Devrimin geleceği sorunu, problemin kendisiyle değil, çözümüyle ilgili. Bir çözümü (geçmiş bir devrimi ve iyiye ya da kötüye gitmesini) varsayıyor ve "iş işten geçtikten sonra" bu çözüme göre kuruluyor. Böylece düşünce devrimin geleceği ya da sonuçlarını sorguladığında, gerçek bir problem ortaya koymuş olmuyor, mümkün çözümler arasında bir seçim yapmış oluyor sadece. Yaptığı seçime göre pozisyon alıyor, devrimi ve sonuçlarını savunuyor ya da devrimlerin kötüye gittiğinden, bundan sonrakilerin de gideceğinden bahsediyor. Bu yüzden devrimin geleceği problemi en azından Deleuze'ün önerdiği problem-çözüm ilişkisi, yani problemin çözüme göre önceliği açısından kötü ortaya konmuş bir problem. Peki gerçek problem niçin "insanların devrimci-oluşu" olsun? İnsanların dev-

rimci-oluşu problemi, ne açıdan çözümünü önceliyor, onu varsaymıyor olabilir? Deleuze ve Guattari 68 Mayıs'ı yazısında tarihçilerin ancak "iş işten geçtikten sonra" neden-sonuç ilişkileri kurduklarını söylüyorlardı. Kendileri de aynı şeyi yapmıyor mu? İnsanların devrimci-oluşunu bir problem olarak iş işten geçtikten sonra ortaya koymuyorlar mı? Bu noktada problemin önceliğinin ne anlamda bir öncelik olduğunu açıklığa kavuşturmamız gerekiyor: *Problemler, kronolojik anlamda değil, kendilerine karşılık gelen herhangi bir çözüm tarafından tam olarak tüketilemedikleri için önceliklidir.* Belli bir tarihsel momentte ve belli tarihsel koşullar altında çözülmüş bir problem değişerek de olsa varlığını, varlıktaki *ısrar*ını sürdürüyor. Elbette her zaman çözüm vakalarıyla karşılaşıyoruz ve bu "iş işten geçtikten sonra" oluyor. Ancak, çözüm vakası olarak ortaya çıkan şeyde, probleme özgü tüketilemeyen varoluş kipini yakaladığımızda, bunu vakanın kendisi açısından "iş işten geçtikten sonra" yapmış olsak bile, problemle belli bir eşzamanlılığa ulaşıyoruz.[5] Bir tarihsel devrim, insanların devrimci-oluşu problemini çözse de tüketemiyor. Böylece bu problem geçmiş ve gelecek devrimlerden *zamansal varoluş kipi bakımından bağımsızlaşan* bir alanın varlığını ima ediyor. Ve bu anlamda gerçek bir problemin ilk şartını yerine getirmiş oluyor.

Problemle çözüm arasındaki doğa farkı: Böylece problem-çözüm ikilisiyle Oluş-Tarih ayrımının nasıl örtüştüğünü görebiliriz. Deleuze ve Guattari 68 Mayıs'ını *düşündüklerinde* ortaya çıkan Olay boyutu, vakanın içindeki *problem*e işaret ediyor. Tarihsel yan, neden sonuç ilişkileri ve yasalarsa, işte bu problemin belli bir zaman-mekânda gerçekleşen *çözüm*üne denk düşüyor. Problem çözümüne göre bir özerkliğe sahip olduğu ölçüde Olay boyutu da içinde ortaya çıktığı tarihsel koşullara indirgenemiyor.

Yine de bir "çözüm vaka"sından probleme gitmek, çözümde gerçek problemi yakalamak hiç de kolay değil. Çünkü bu durumda düşünce etkinliğinin bizi bir netleşmeye doğru

---

[5] Felsefenin "çözülmüş problemlerin bilimi" olması da bu çeşit bir tükenmezlik durumunu varsayıyor. Bkz. Léon Brunschvicg'den aktaran, Georges Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique* [*Normal ve Patolojik*], PUF, 1966, s. 9.

değil, tersine, bir karmaşıklığa doğru götüreceğini de kabul etmek zorunda kalıyoruz: Eğer mümkün cevaplardan birini seçmek yerine, problem düzeyinde bir hakikate ulaşmaya çalışıyorsak, bu işleri açıklığa kavuşturmak yerine karmaşıklaştırmaz mı? Düşünceye özgü bu karmaşıklaştırma etkisiyle gündelik hayatta da karşılaşmak mümkün. Yürürken yürümenin nasıl bir şey olduğunu sorguladığımızda düşme tehlikesiyle karşılaşabiliriz; ya da kitap okurken, okumanın doğasını anlamaya çalışırsak bir paragrafı okumak iki saat alır vb. Ama buradaki zorluğun aynı anda iki işi birden yapmanın zorluğu olarak anlaşılmaması önemli; iki işi çoğu zaman aynı anda yapabiliriz ve yapıyoruz da. Mesele, örneğin yürüme örneği için, adım atmanın ne olduğu yeterince düşünüldüğünde adım atma kararlılığının sarsılması gibi bir şey daha çok. Düşünce, gündelik deneyimde bile bir kararsızlaştırma etkisi yaratıyor. Ancak söz konusu olan, yukarıda bahsettiğimiz gibi nihai karar ya da seçimdense problemlerle ilgilenen, çözüm yerine problemlerle başlayan yaratıcı düşünce olduğunda kararsızlık, belirsizlik anı da bir çeşit ufka dönüşüyor sanki. Aslında bu noktada gerçek bir problemle çözümü arasındaki ilişkinin ikinci özelliğiyle karşılaşıyoruz: Bir şeyi düşünmek, onu problemleştirmekse ve bunu mümkün bir çözüme doğru yapmıyorsak, problemle çözüm, problemin karmaşık, dağınık yapısıyla çözümün noktasallığı arasında bir doğa farkı var demektir. Bir başka deyişle problem ona karşılık gelen çözüme benzeyemez. Daha önce problemin çözümlere göre önceliğinin kronolojik değil varoluş kipine bağlı bir öncelik olduğunu söylemiştik. Problem ona karşılık gelen herhangi bir ampirik çözümde tükenmeyen, varlıkta ısrar eden özel bir varolma biçimine sahipti. İşte probleme özgü bu varolma kipi bir kuvvetler alanına dayanıyor. Bir şeyi gerçekten düşünebildiğimizde yani çözümü olduğu probleme doğru geri götürdüğümüzde, aslında bu kuvvetler alanına götürmüş oluyoruz. Böylece problem çözümlerinden yalnızca zamansal olarak değil, *doğa bakımından da farklılaşıyor*: Problem bir kuvvetler alanına, çözümse bu alandaki kuvvet ilişkilerinin ampirik düzeyde cisimleşmesine karşılık geliyor. Bu yüzden yürümenin problemiyle deneyimi arasında, devrimin

problemiyle tarihsel gerçekleşmesi arasında varsa bile sadece olumsal bir benzerlik olabilir. [6] "İnsanların devrimci-oluş"u ikinci olarak böyle bir kuvvetler alanını ifade ettiği için gerçek problemi yansıtıyor. Ve "devrimin geleceği" problemi de sadece bir cisimleşmeyi ifade ettiği ölçüde kötü ortaya konmuş bir problem.

Felsefe, Politika, Eşikler

Gerçek bir problemi sahtesinden hangi ölçütlere göre ayırabileceğimizi, bunun da nasıl problemin koşullarıyla tarihin koşulları arasındaki ayrıma denk düştüğünü görüyoruz. İlk ölçüt problemin çözüme göre *önceliği* yani çözümde tükenmemesi, ikincisiyse problemin çözümünden bir *doğa farkı*yla ayrılması yani çözümüne benzememesi. Deleuze ve Guattari buna bağlı olarak devrime ilişkin tarihsel (çözümsel) bir sorgulama yapmak yerine problemin bakış açısına yerleşerek, insanların, hem de "tarihçilere rağmen", nasıl ve niçin devrimci olduklarını soruyorlar.[7] Böylece devrimin Olay boyutuyla felsefe arasındaki ilişkinin yapısını bir ölçüde anlamış oluyoruz: Felsefe, sıraladığımız temel ölçütlere uygun olarak devrimi öngöremiyor ya da temsil edemiyor ama ona ilişkin gerçek problemi ortaya koyabiliyor.

Olanaklar alanı: Öte yandan çözüme göre hem zamansal hem tanımsal özerkliği düşünüldüğünde, problemi ortaya koymanın tam olarak ne işe yaradığını anlamak hâlâ son derece güç. Çünkü yaptığımız ayrımlarla hem problemi çözümlerin alanından uzaklaştırmış hem de felsefeyi kendine özgü bir alana yerleştirerek işlevsizleştirmiş oluyoruz. Bu noktada *Fark ve Tekrar*'ın problem-çözüm ilişkisini bu sefer

---

[6] Heykelcilik tarihinde iki ünlü "yürüyen adam" heykeli var; ilki Rodin'in, ikincisi Giacometti'nin. Bunlarda da yürümenin kusursuz bir tekrarını değil, tersine imkansızlığını görüyoruz. Rodin'de *Yürüyen Adam*, ayakları yürüme pozisyonuna hiç uygun olmayan bir şekilde konumlanmış, üstelik kafası ve kolları olmayan bir adam. Giacometti'deyse, düşecek gibi öne eğilmiş ve ayakları kurtulması pek mümkün görünmeyen bir şeye batmış bir iskeletimsi. Ama tam olarak bu halleriyle bir "yürüme problemi" olarak ortaya çıkıyorlar sanki. Yürümenin yürümek için hiç ihtiyaç duyulmayan *tanımını* değil, hiçbir mümkün yürümeye benzemeyen bir *fikrini* ortaya koyuyorlar.

[7] *Abécédaire...*, "G comme Gauche".

doğrudan politika ve toplum bağlamında ele alan şu satırlarından yardım alalım:

> *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın meşhur "insanlık önüne ancak çözebileceği sorunları koyar" cümlesi, problemlerin görünüşlerden ibaret olduğu anlamına ya da zaten çözülmüş oldukları anlamına gelmez; aksine *problemin ekonomik koşullarının* bir toplumun gerçek ilişkilerinin çerçevesi dahilinde problemin çözümlerini bulma şeklini belirlediği veya oluşturduğu anlamına gelir.[8]

Görülüyor ki basitçe, bir yanda tarihsel koşullar diğer yanda tamamen ayrı bir dünyaya ait olan problemin koşulları bulunmuyor. Problemin koşulları sadece çözüme göre belli bir özerklik taşımıyor aynı zamanda çözümü belirliyor da. Demek ki problemin koşullarıyla tarihin koşulları, "belirleme gücü" bakımından aynı düzeyde değiller. 68 yazısına dönersek, Olay boyutu, tarihsel koşullardan da derin bir *koşul* oluşturuyor. Ancak buradaki derinliğin, çabucak, belirleme gücünün fazlalığı anlamına geldiğini düşünmememiz gerek. Çünkü daha önce de söylediğimiz gibi problemler çözümler zemininde var oluyorlar, hatta tam olarak varolmuyor, *içten-içe-oluyorlar*.[9] Yani çözümlerin dışında, çözümlerin çizdiği çerçeve olmaksızın, yoklar. Ya da Tarih/Olay ayrımı üzerinden düşünürsek, elbette ki tarihsel koşullar Olay'ı belirliyorlar (nerede, niçin, kim tarafından, nasıl...). Deleuze ve Guattari'nin nedensellikler olarak bahsettikleri somut neden-sonuç ilişkilerinin çoğu gerçek ve etkili. Bir toplum refah içinde bir hayat sürerken durduk yere kendini barikatların arkasında bulmuyor. İç savaşlar zevk olsun diye ya da mistik bir Olay boyutunun gelip çatmasıyla çıkmıyorlar. Aynı şekilde örneğin sanayi devrimi elbette ancak belli somut tarihsel koşullar

---

[8] Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s. 250-251 (Vurgu bana ait).

[9] Deleuze burada varolmakla [exister] içten-içe-olmak [insister] arasında yani çözümlerin ampirik varoluşuyla, problemlere özgü varolma kipi arasında ayrım yapıyor. Deleuze'ün eserlerinde başka kavramsal şemalarla da ortaya koyulan bu temel ontolojik ayrıma göre varlık gerçeklik bakımından değil ancak varolma kipi bakımında iki ana kategoriye ayrılıyor. "Insister" sözcüğünün gündelik kullanımda ısrar etmek anlamına da gelmesi problemin çözülmekle tükenmeyen varolma tarzını ortaya koymak açısından oldukça elverişli.

bir araya geldiğinde belli bir yer ve zamanda meydana geldi. Ancak bu tarihsel-coğrafi belirlenimler ancak Olay'ın da onları koşulladığı bir karşılıklı ilişki, bir *ortam* içinde mümkün oluyor. Bir başka deyişle tarihsel koşullar onları önceleyen bir problem tarafından belirlenmeden, belirleyici de olamıyorlar. Ama bu durumda problemin koşullarının derinliğinin neye dayandığını, niçin şu ana kadar problemin çözüme göre ayrıcalığından bahsettiğimizi anlamak güçleşmiyor mu? Eğer devrimin ortaya çıktığı tarihsel koşullar ve insanların devrimci-oluşu aynı planı eşit düzeyde belirliyorlarsa neden gerçek problem ilki değil de ikincisi olsun? Problemin koşullarının tarihsel koşullardan daha *derin* bir koşul oluşturmaları, belirleme güçlerinin daha yüksek olmasına değil, problemin ikinci özelliğini açıklarken bahsettiğimiz tayin edilemezliğine ve kararsızlığına dayanıyor: Problem, işaret ettiği tayin edilemezlik yüzünden farklı belirlenimlere açık olduğu ölçüde bir *olanaklar alanını* ifade ediyor. Olay, 68 Mayıs'ı metninde de tam olarak böyle tanımlanıyor: "yeni bir olanaklar alanı açan kararsız bir durum."[10] Bu da probleme ulaştığımızda onu daha iyi çözümlere yol açacak şekilde ortaya koyabileceğimiz anlamına geliyor. Bir şeye ilişkin gerçek probleme ulaşmak işte bu noktada bir işe yarıyor.

Problemin zorunluluğu ve "katlanılmaz olan": Böylece aslında yazıya başlarken bahsettiğimiz "bir kopukluk var" teşhisine de şimdiden farklı bir gözle bakabiliriz. Problemle çözüm arasında bir kopukluk olduğu doğru. Ama bir problemi her zaman onu ortaya koyuş biçimimiz uyarınca çözüyorsak problemlerin tarih üzerinde, yaratıcı düşüncenin, çözümlere dayanan politik alan üzerinde öngörü ya da temsile dayanması gerekmeyen, doğrudan bir etkisi var demektir. Çözümün problemin koşullarına göre şekillenmesi, bu demek. Peki ama eğer problem, bir kuvvetler alanıyla, kuvvetlerin ilişkileri ve dağılımlarıyla ilişki içindeyse, bir problemi ortaya koymaktan tam olarak ne anlamalıyız? Bir yeni olanaklar alanı olarak probleme ulaşmanın ve onda yeni çözümleri etkinleştirmenin önemi açık ama çözüm vakalarından onlara hiç

---

[10] Deleuze, Guattari, *Deux régimes de fous*, s. 215 (Tr. çev. s. 239).

benzemediklerini söylediğimiz problemlere nasıl gideceğiz? Deleuze bizi kölelikten kurtaracak olanın, çözümleri bulmak değil, problemlere katılmak, problemleri kontrol edebilmek olduğunu, özgürlüğümüzün çözümler arasında seçim yapmaktansa, problemlerin ortaya konmasında yattığı fikrini savunuyordu. Bergson da "yarı-tanrısal bir problem yaratma gücü"nden tam olarak bu anlamda söz ediyor. Ama bir problemi nasıl yaratabiliriz ki? Bu soru, özellikle toplum ve politika söz konusu olduğunda cevaplanması daha da zor bir hal alıyor. Bir kere, toplumsal problem dediğimiz şey, belli bir ortak rahatsızlığı ima etmiyor mu? Örneğin göçmen sorununu kim, nasıl ortaya koyabilir? Bu problem, bizden ister istemez "Herkül" olmamızı bekleyerek, zaten bütün şiddetiyle kendisini dayatmıyor mu?

Aslında gerçek bir problem zaten her zaman bir zorunluluk, bir dayatma şeklinde ortaya çıkıyor. Ancak problemin zorunluluğu çözüm düzeyindeki zorunluluktan çok farklı. Problemleştirmenin, tanımı gereği, bir karmaşıklığa, belirsizliğe yol açtığını söylemiştik. Felsefe bu yüzden belli türden bir zorunluluğa, âciliyete cevap veremiyor ya da en azından ilk aşamada harekete geçme kararlılığını sarsıntıya uğratıyordu. "Felsefe yapmak" *bir anlamda* işi gereksiz yere karmaşıklaştırmak ve uzatmak demek. Ama bir kez daha yineleyelim, bunun nedeni eylemle düşünce arasında bir çelişki olması değil, belli tarzdaki durumların ortaya çıktıkları an itibariyle âcil seçimleri, konum alışları gerektiren ikilikler yaratması. Aynı *Dünyayı Sarsan On Gün*'ün ünlü diyaloğunda devrimci işçinin kendisine devrim teorisi anlatmaya çalışan Menşevik aydına söylediği gibi: "Bildiğim tek bir şey var, o da iki sınıf olduğu. Burjuvazi ve proletarya. Eğer birinden değilseniz öbüründen olmanız gerekiyor." Gerçekten de yaşam birinden değilsek öbüründen olmamız gereken durumlarla dolu. Oysa Deleuze'e göre probleme özgü âciliyet ve zorunluluk bu durumlarda ortaya çıkana hiç benzemiyor: İnsanlar için devrimci-oluşun tek çıkış olduğu durumlar, iki seçenek arasında yapılan zorunlu bir seçimi değil, seçeneklerin mutlak olarak tükendiği bir momenti ifade ediyorlar. İşte problemin zorunluluğu bu türden bir zorunluluk: İnsanlar koşullar öyle gerek-

tirdiği için ya da verili durumda en iyi seçenek o olduğu için değil, adeta koşullara rağmen, bir Olanaksızlık içinde devrimcileşiyorlar. Devrimlerin kötüye gitmesi insanların devrimcileşmelerini bu yüzden engelleyemiyor. Negri'yle yaptığı söyleşide şöyle diyor Deleuze: "Oluş tarihe ait değil, tarih, "oluşa geçmek", yani yeni bir şey yaratmak için sırtımızı döndüğümüz koşulların bütününe işaret ediyor sadece."[11] Problem, insanları çözümler alanına, tarihe "sırtlarını dönmeye" zorluyor.

Buna göre problemin işaret ettiği olanaklar alanı aslında bizzat Olay'da ortaya çıkan *katlanılamaz olan*la, Olanaksızlık'la örtüşüyor. Düşünce ancak böyle bir aciliyet tarafından zorlandığında çözümlerin alanından probleme doğru ilerleyebiliyoruz. Öyleyse çözüm beklentisinin yarattığı *zorlama*yla (bu konudaki fikrin ne? sence bu sorun nasıl çözülür?) problemin *zorunluluğ*u bambaşka türden zorunluluklar. Önümüze, bir toplumun önüne, göçmen sorunu olarak koyulan ve bizi temelde gelsinler/gelmesinler ikiliğine indirgeyebileceğimiz seçenekler arasında bir seçime *zorlayan* sorunun altında başka bir zorunluluk, *olaysal bir zorunluluk* var. Ve bunu yakalamak ancak problemin zorunluluğu kendini öznel ve iradi seçimlerden bağımsız olarak hissettirdiğinde mümkün. Bu noktada hâlâ bir özgürlükten bahsedebiliyorsak bu ancak böyle bir zorunluluğu takip eden bir özgürlük olabilir. Aşılması gereken bir engel olarak sunulan durumun altındaki problematik yapı bir kez kendini gösterdiğinde, onu düşünmekte ısrar edip etmemekle ilgili bir özgürlük bu. Baştan özgür olduğu düşünülen bir iradeden değil, özgürleşebilecek bir iradeden bahsediyoruz, bir başka deyişle. Ve problem böyle tanımlandığında Herkül olmamızı değilse de cesur olmamızı gerektiriyor. Çünkü yeni olanaklar alanının açılması eldeki seçeneklerin çoğalması demek değil, gerçekten yepyeni bir şeyin devreye girmesi ve tüm kuvvet dağılımlarını değiştirmesi demek.

Görü fenomenleri: Öyleyse probleme, yani olanaklar alanına

---

[11] Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Müzakereler*, çev. İnci Uysal, Norgunk, 2013, s. 180.

ancak bir olanaksızlık dolayımıyla ulaşılıyor. Problemle çözüm, tarihle Olay arasındaki doğa farkını ancak olanaksızlıkla yeni olanaklar arasına yerleşen bir *eşik* sayesinde aşabiliyoruz. Deleuze ve Guattari 68 Mayıs'ı için şöyle bir değerlendirmede bulunuyorlar: "Burada önemli olan bunun bir *görü* fenomeni olmasıdır; sanki bir toplum bir anda kendisinde hem *katlanılmaz* olan şeyi hem de *başka bir şeyin olanağını* görmüştür. Bu, "bana bir olanak ver, yoksa boğulacağım" türünde kolektif bir fenomendir."[12] Gördüğümüz gibi "görü fenomenleri" hem bir olanaksızlığın hem de olanaklar alanının aynı anda ortaya çıkmasını ifade ediyorlar. Tam olarak bu yüzden katlanılamaz olandan, boğulma noktasından diğer tarafa geçilebildiğinde, etkinleştirilebilecek yeni çözüm seçenekleri de beliriyor. Bunların bazıları zaman zaman gerçekleşiyor, "tarihe düşüyor", bazıları kayboluyor.[13] Bu bakış açısından düşündüğümüzde Oluş hareketi, devrimci-oluş da buna dahil olmak üzere aniden, öngörülemez olarak tarihin ve sunduğu olanakların ötesine geçilmesini varsayıyor. Devrimci-oluş öngörülemez olduğu için zorunlu, zorunlu olduğu için öngörülebilir, değil.

Ancak bu noktada hâlâ bir sorun var. Deleuze ve Guattari tarihçilerin devrimi anlamadığını, ondaki olay yanını, yani insanların devrimci-oluşunu görmediklerini, hesaba katmadıklarını söylüyorlardı. Ama insanların devrimci-oluşu ancak olanaksızlıkla olanağı birbirine bağlayan böyle bir eşiğin üzerinden görülebiliyorsa, bunu zaten kim yapabilir ki? Bu devrimi fiilen yaşayanlar için bile karanlık bir nokta değil mi? Deleuze bu öngörülemez olaylardan "dayanma eşiğinin düşmesi ya da zorunluluk eşiğinin yükselmesi" olarak bahsediyor. Öyle ki "eskiden, daha dün, katlanabildiğimiz şeye bir anda katlanamaz hale geliyoruz."[14] Görü fenomenleri bu yüzden "ne oldu?" sorusu ışığında ele alınıyor.[15] Bu sorunun

---

[12] Deleuze, Guattari, *Deux régimes de fous*, s. 215-216 (Tr. çev. s. 239-240) (Vurgu bana ait).

[13] Bkz. Gilles Deleuze, *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, Y.K.Y., 1993, s. 108.

[14] Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Dialogues* [*Diyaloglar*], Flammarion, 1996, s. 153 (Tr. çev. s. 172).

[15] Bkz. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux* [Bin Yayla], Minuit, 1980, 8. bölüm.

ne ifade ettiğini daha önce söylediklerimizle bağlantılı olarak belki şöyle anlayabiliriz: Başımıza sarsıcı bir olay geldiğinde, bunun karşısında ilk bölümde ele aldığımız problem-çözüm şeması uyarınca iki şey yapıyoruz. Bir yandan "çözümün bakış açısına" yerleşiyoruz ve buna göre konum alıyor, neden-sonuç ilişkileri üretiyor, yargılarda bulunuyor, kanılar geliştiriyor ve tartışıyoruz. Bu Olay'ı sorgulamanın yollarından biri. Diğer yandan tüm olanaklı konum alışlardan ve hatta kimliklerimizden bağımsız olarak, bize bir şeyin çarptığını, başımıza bir şey geldiğini *hissediyoruz*. Ancak bunun ne olduğunu atfedilebilir, algılanabilir, temsil edilebilir bir şekilde tespit edemiyoruz. Böylece ister istemez problemin bakış açısına yerleşiyoruz. Hiçbir şey olmadı ama her şey değişti! Daha önce problemin kendisine karşılık gelen çözümden zamansal olarak ayrıldığı söylemiştik. Çözümün bakış açısına yerleştiğimiz ilk durumda tüm bir tarih bizim aldığımız konuma göre geçmiş-şimdi-gelecek formunda ayaklarımızın altında uzanıyor: Geçmişte şöyle olduğu için şimdi bu oldu, gelecekte de şu olacak... Bu noktadan bakıldığında Deleuze'ün deyimiyle, yaşam bizim için çok küçük. İkinci durumdaysa biz yaşam için çok zayıfız.[16] "Ne oldu?" sorusu işte bu güçsüzlüğü ifade ediyor. İma ettiği tüm çaresizlikle birlikte Oluş'ların, söz konusu olan tek bir kişi de olsa bir toplum da olsa, dönüşüm momentlerinin sorusu bu. Daha önce olmayan bir alanın açılıp kapandığını, hiçbir şeyin artık eskisi gibi olmadığını, bir tür "güçsüzleşme" pahasına da olsa ancak bu bakış açısından görebiliyoruz. Ve bu aynı zamanda tarihi değiştirme gücünün ortaya çıktığı ana denk düşüyor. "Tarih, ona karşı duranlar tarafından yapılıyor, ona eklenenler, hatta onu yeniden düzenleyenler tarafından değil" diyor Deleuze ve Guattari.[17] Verili tarihsel olanakların arasından seçim yapanlar değil, olanaksızlığı görmek pahasına yeninin ortaya çıkışına tanıklık edebilenler yapıyor tarihi.

Böylece öngörünün, tarihsel belirlenimin yerini nasıl *katlanılmaz olan*ın ve yeni olanaklar alanının aynı anda ortaya

---

[16] Yaşama ilişkin bu iki zıt algıyla ilgili olarak *Anlamın Mantığı* kitabının 20. dizisine bakılabilir, çev. Hakan Yücefer, Norgunk, 2015, özellikle s. 171.

[17] Deleuze, Guattari, *Mille Plateaux*, s. 363.

çıktığı *görü fenomenleri*nin aldığını görebiliyoruz. "Tarihi" bir tercihe, bir iradeye bağlı olarak yapamıyoruz; ama tarih yine de ancak tarihsel olmayanın tarafına geçilip, problemin bakış açısına yerleşildiğinde, devrimci-oluşlarla birlikte yapılıyor. Öte yandan aynı nedenle temsilin ya da temsili siyasetin yerini de temsil edilmesi mümkün olmayan deneyimlerin aldığını söylemeliyiz. Başlarken bilinç taşıma olgusunun hem politika hem de felsefe adına rahatsız edici bir yanı olduğundan bahsetmiştik. Şimdi felsefenin niçin herhangi bir bilinç taşıma ya da temsil etme görevine soyunmadan bizzat düşüncenin, problemleştirmenin doğası gereği "devrimi düşündüğünü" anlayabiliriz: Devrimci-oluş insanlar için başka çıkış görünmediğinde gerçekleşiyordu. Deleuze bir sanatçının eserini, bir filozofun kavramı ya da bir bilim insanının bilimsel teoriyi benzer bir zorunlulukla, başka çaresi, çıkışı bulunmadığı için yarattığını söylüyor. Farklı planlarda gerçekleşiyormuş gibi görünseler de bir toplumun *dayanamama* noktasına gelmesiyle düşüncenin düşünemeyecek duruma gelmesi, *düşünülemez* olanla karşılaşması aynı yasaya göre işliyor: İkisi de bir *eşik* sorunu. İşte felsefe bu yüzden Oluş'la, ama en radikal ve kolektif örneği olduğu ölçüde de devrimle, devrimci-oluşla ilgileniyor. Eşik sorunu, bir şeyin dayanma noktasına gelmesi, bu noktada algılanamaz bir dönüşümün gerçekleşmesi ve sonuç olarak yeninin ortaya çıkışı tüm yaratıcı düşünsel etkinliklerin modelini oluşturduğu ölçüde, felsefeyi de doğrudan ilgilendiriyor. Felsefe devrimci-oluşu, *kendi adına*, kendi özgün alanı içinde, bu nedenle düşünüyor.

Çözümlerin Önemi: Israr ve Direniş

Peki felsefenin doğrudan politikayla ilgili söyleyeceği bir şey yok mu? Problemlerin düzeyiyle, "Olay boyutu"yla düşünce arasındaki doğrudan ilişkiyi görebiliyoruz ancak bu durumda çözümlerin, tarihe düşenin önemsiz, geçiştirilebilir ya da ancak ikinci derecede önemli olduğunu mu söyleyeceğiz? Devrimlerin geleceğinin ya da sonuçlarının hiçbir önemi yok mu gerçekten? Deleuze, "insanların maruz kaldıkları

iğrenç şeylerin hepsi birer vakadır" diyor.[18] Bu, bir yandan problemin nesnelliğini korumak için söylenmiş elbette. Belirli bir tarihsel momentte devrimcileşmek zaten zorunlu bir hareket olduğu ölçüde iyi/kötü ölçütleriyle yargılanamıyor. Ama bu diğer yandan çözüm vakalarının tek başlarına da önemsendiğini göstermiyor mu? Önceki bölümün başında alıntıladığımız, çözümlerin, problemin koşullarınca belirlendiğini söyleyen pasaj şöyle devam ediyor:

> Ne var ki bu, gözlemcinin buradan en ufak bir iyimserlik çıkarmasına vesile olamaz zira bu "çözümler" aptallığı, zalimliği, savaşın dehşetini veya "Yahudi sorununun çözümü"nü içerebilir. Daha açık söylersek, çözüm, daima bir toplumun, gerçek ilişkileri içerisinde cisimleştirdiği diferansiyel ilişkiler tarafından kendisine dayatılan ve yöneltilen problemleri ortaya koyma tarzı uyarınca hak ettiği ve meydana getirdiği çözümdür.[19]

İlk olarak, her biri tarihe düşmeyi, bir başka ifadeyle katılaşmayı ifade etseler de çözümler arasında ciddi bir fark olduğunu görüyoruz. Bu durumda, yani bir çözümü "gerçek ilişkilerimiz içerisinde [...] problemleri ortaya koyma tarzı uyarınca" hak ediyorsak "Yahudi sorununun çözümü" gibi bir şeyi hak etmemenin de bir yolu olmalı herhalde. Oysa katlanılmaz olanın, ancak tercihlerimizden bağımsız bir şekilde ortaya çıktığını, "ne oldu?" sorusunda kendini gösteren tarzda bir güçsüzlüğü ifade ettiğini, yani problemin bakış açısına güçlü irademiz sayesinde değil, ancak güçsüzleşerek yerleşebildiğimizi söylemiştik. O zaman alıntıdaki "hak ettiği" ifadesini nasıl anlamalıyız? Eşikler mantığına göre problemlerin nasıl çözüleceğine ilişkin pek bir söz hakkımız yokmuş gibi görünmüyor mu?

Aracılıklar sistemi: Alıntıdaki "hak etme" ifadesi elbette anlamsız değil. *Çözümlere ilişkin ilk söz hakkımız problemler düzeyinde, problemleri ortaya koyma tarzımızla ilgili.* Hume üzerine yazdığı monografide şöyle diyor Deleuze: "Aslında önemli olan şeylerin öyle olup olmadığını bilmek değildir, *önemli olan*

---

[18] *Abécédaire...*, "G comme Gauche".

[19] Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s. 251.

onları öyle yapan sorunun iyi olup olmaması, sağlam olup olmamasıdır."[20] Bir başka deyişle kötü ortaya konmuş, titizce ele alınmamış bir problem de çözülebilir ve "şeyleri" belli bir biçime sokar. İşte bu noktada bir tür ısrarın, daha önce cüret etme özgürlüğü olarak bahsettiğimiz şeyin devreye girmesi gerekiyor. Bir *görü*nün ortaya çıkması her ne kadar öznel tercihlerden bağımsız olarak gerçekleşse de onda ısrar etmek, karşısında geri adım atıp atmamak, belli seçimleri devreye sokmayı gerektiriyor. Bir başka deyişle, katlanılmaz olanın ortaya çıkışını takip eden ve uygulama şemalarıyla ilgisi olmayan bir politik konum alıştan ve iradeden bahsetmek mümkün. Deleuze'e göre, tam da böyle bir politik konumlanışa bağlı olarak, Foucault'nun Defert'le birlikte kurduğu GIP [Hapishaneden Haber Alma Grubu], aslında *bir görü*nün canlı tutulmasının ne anlama geldiğini gösteriyor ve problemler düzeyinde bir politik müdahale olarak ortaya çıkıyor: Önümüze "hapishane sorunu" olarak koyulan şeyin arkasındaki gerçek problem nedir? Foucault'yla yaptığı, "Entelektüeller ve İktidar" başlığıyla yayımlanan söyleşide şöyle diyor Deleuze:

> "Pratik, bir teorik noktadan diğerine uzanan bir aracılıklar bütünüdür; teori de bir pratikten diğerine uzanan aracılıktır. Hiçbir teori bir tür duvarla karşılaşmaksızın gelişemez ve duvarı delmek için pratik gerekir. Örneğin siz, 19. yüzyıldaki kapitalist toplumda psikiyatrik tımarhane gibi bir kapatılma mekanını teorik olarak incelemekle işe başladınız. Ardından tam da kapatılmış insanların kendi adlarına konuşmaları, aracılık yapmaları gerektiği sonucuna vardınız [...] Burada geleneksel anlamında ne uygulama ne reform projesi ne de araştırma var. Bambaşka bir şey var burada: Bir bütünde bulunan hem teorik hem pratik parçalar çokluğundaki aracılıklar sistemi."[21]

Bu noktada Deleuze'ün Foucault'yu takip ederek teori-pratik şemasını güncelleyen bir *aracılıklar sistemi* önerdiğini

---

[20] Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, PUF, 1953, s. 120 (Ampirizm ve Öznellik, çev. Ece Erbay, Norgunk, 2008, s. 112).

[21] Gilles Deleuze, *Issız Ada ve Diğer Metinler*, ed. D. Lapoujade, çev: Ferhat Taylan, Hakan Yücefer, Bağlam, 2009, s. 322-323.

söyleyebiliriz. Tam da hapishaneler üzerine çalışmada görüldüğü tarzda, problemle çözüm arasındaki benzeşmezliği temel alan yeni, yerelliğe dayanan bir teori-pratik ilişkisinden bahsetmek mümkün. Buna göre Foucault'nun kendi çalışması teorik düzeyde "duvara çarptığında", kapatılanların kendi adlarına konuşması duvarı deliyor. Diğer yandan hapishanedekiler konuşamadığında teori devreye giriyor, sesleri duyulmayanların dinlenmesini zorunlu kılacak bir zaman-mekânın yaratılmasını sağlıyor. Böylece düşüncenin *düşünülemez olan*la karşılaşması ve bir toplumun (tutsaklar ve yakınlarının) *katlanılmaz olan*ı görmesi aynı planda buluşuyor; gerçek problem ortaya konuluyor: "Aslında herkesin bildiği bir şey keşfediliyordu: Hapishanenin içinde, hücre adı verilen başka bir hapishane olduğuna göre hiçbir denetim olmadan gerçekleşen bir adaletin de olduğunun farkına varıyorduk [...] Hapishanenin içindeki hapishane. Bunu herkes biliyordu ama hiç kimse göremiyordu. Foucault ise *görüyordu.*"[22]

Hem aracılıklara hem de zorlanmaya dayanan ve hiçbir şekilde öngörüden ya da temsilden geçmeyen ilişkiler yoluyla, yeni bir olanaklar alanının açılmasının politik anlamda nasıl mümkün olabileceğini görüyoruz. Böylece aslında ilk etapta güçsüzleşmeyi ifade eden bir görü fenomeni aracılığıyla hapishanelere, tutsakların yaşamına ilişkin yeni çözümlerin etkinleştirilmesi olanağı da ortaya çıkıyor. Bu aynı zamanda düşüncenin, bu örnek için Foucault'nun düşüncesinin, düşünülemez olanın sınırına yerleşmesini, adeta problemin varoluş kipini taklit eden bir *ısrar*la, bu sınırda ısrar etmesini ifade ediyor.

Klişelerle mücadele: Bu durumda problemin "problem olarak" yüceltilmesinden çıkarılacak ilk yanlış anlama çözümlerin önemsiz olduğuna inanmak. Çözümler elbette önemli, çözümlerin içinde doğuyor ve orada yaşıyoruz. Bizzat organlar ve organizma bir problemin çözümü olarak ortaya çıkıyorlar. Deleuze Bergson'un yaratıcı evrim ve yaşamsal atılım kavramlarını anlatırken şöyle diyor: "Canlı, her şeyden önce, maddeyle ilişki içinde problem ortaya koyma ve problemleri

---

[22] Deleuze, *Deux régimes de fous*, s. 255-257 (Tr. çev. s. 285-286).

çözme gücü olarak ortaya çıkar: Örneğin, bir gözün oluşması, her şeyden önce ışıkla bağlantılı olarak ortaya konmuş bir problemin çözümüdür."[23] Böylece problem-çözüm ilişkisinin biyolojik zeminde nasıl ortaya çıktığını görüyoruz. Ama dahası da var: "Yine de açıktır ki her yaşamsal çözüm kendinde bir başarı değildir. Hayvanı Eklembacaklılar ve Omurgalılar olarak ikiye bölerken, yaşamsal atılım için bir başarısızlığı ifade eden Derisidikenliler ve Yumuşakçaları, bu yüzden, hesaba katmadık. Adeta canlılar da onları yitip gitme tehlikesiyle karşı karşıya bırakan yanlış problemler ortaya koymaktadır."[24] İşte ikinci yanlış anlama da burada ortaya çıkıyor: Yalnızca doğru ortaya konmuş problemlerin çözülebileceğine inanıyoruz oysa hiç de öyle değil. Deleuze ve Guattari tarihçiler problemi ıskalıyor, yalnızca çözümlere odaklanıyor derken, çözümün önemsizliğini değil, değiştirilebilmesinin yolunun problemle arasındaki zorunlu ilişkiyi ortaya koymak olduğunu vurgulamak istiyorlar. Bunun için Foucault'dan yola çıkarak bir görüde, onun ortaya koyduğu açıklıkta ısrar etmenin önemini vurguladık. Peki "Derisidikenliler ve Yumuşakçalar" olmak, yanlış ortaya koyulmuş bir problemi çözmek istemiyorsak Olayın gelip bizi almasını, bir problemin, bir görünün belirmesini beklemek dışında yapabileceğimiz bir şey var mı? Bu noktada alıntıdan da faydalanarak yalnızca problemin ortaya koyuluş tarzının çözümlerini belirlemediğini, çözümlerin de problemlerin var olma ve çözülme zeminini, "gerçek ilişkiler"in, vazgeçilmesi mümkün olmayan

---

[23] Gilles Deleuze, *Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer, Otonom, 2006, s. 142.

[24] A.g.y., s. 144. Bergson *Yaratıcı Evrim*'de, diğer deniz canlıları tarafından yenmemek için sert bir kabuğun arkasına saklanan türlerin kaderinden yanlış ortaya konmuş bir savunma probleminin çözümü olarak bahsediyor. Sert derileri ya da kabukları sayesinde gerçekten yenmemeyi başaran Derisidikenliler ve Yumuşakçalar aynı zamanda hareket ve saldırı yeteneklerini de yitiriyorlar. Onlar açısından bir süre için belki başarı sayılabilecek bu tablo, yaşamın değişmeyi, ilerlemeyi, ilişkiye girmeyi varsayan hareketi açısından tam bir başarısızlık. Marx'ın trajik tekrarı takip eden "komik tekrar" mevhumunda da Derisidikenliler ve Yumuşakçaların kaderine benzer bir şey var: "Tekrar, eksik kaldığında, yani başkalaşıma götürüp yeni bir şeylerin üretimini sağlamak yerine bir tür içe kıvrılma, yani hakiki yaratımın zıttını oluşturduğunda, komiktir.", Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s. 132.

bir yanını oluşturduklarını söylememiz gerekiyor. Bu anlamıyla *çözümlere ilişkin bir söz hakkımızın olduğu ikinci düzey*, artık bir görüde ısrar etmeye değil, *görünün üzerini baştan kapatan güçlere karşı "gerçek ilişkilerimiz" içinde direnmeye karşılık geliyor*. Nedir peki bu güçler? Sinema kitaplarının ilkinde şöyle yazıyor Deleuze:

> Ne bütünlüğün ne de bağlantının bulunduğu bu dünyada birlikteliği sağlayan nedir öyleyse diye sorulabilir. Cevap basittir: Birlikteliği oluşturan yalnızca *klişe*lerdir, başka hiçbir şey değil. [...] tüm bunları bir arada tutan bir çağın ya da momentin yaygın klişeleri, görsel ve işitsel sloganlarıdır. [...] Dış dünyada dolaşan ama aynı zamanda her birimizin içine nüfuz eden ve iç dünyalarımızı oluşturan bu dalgalı, anonim klişelerdir. Öyle ki herkesin kendinde sahip olduğu tek şey klişelerdir, bunlarla düşünüp bunlarla hisseder; dünyadaki klişelerden biri olarak, bunlarla düşünülür ve hissediliriz. Fiziksel, görsel ve işitsel klişelerle psişik klişeler karşılıklı olarak birbirlerini beslerler. İnsanların birbirlerine ve dünyaya katlanabilmeleri için sefaletin bilinçlerin içini ele geçirmiş olması ve içerinin de dışarıya benzemesi gerekir.[25]

Klişelerin işlevini açıkça görüyoruz: Katlanılmaz olanın üzerini örtüyorlar. Böylece bir olanaklar alanının açılmasını da baştan imkansızlaştırmış oluyorlar. Ancak bu noktada, kanılarla klişeler arasında bir ayrıma gitmek gerekiyor. Daha önce problemlerin alanının yaratıcı düşünceyle ne açıdan doğrudan ilgili olduğunu gördük. Kanılarsa aslında tam olarak çözümler alanına, "çözüm vakaları"na karşılık gelen yani yaratıcı olmayan düşünsel etkinliği ifade ediyorlar. Örneğin, gündelik politika ister istemez bir kanılar alanı olarak ortaya çıkıyor; oy verirken, bir protesto ya da destek eylemine katılırken büyük ölçüde kanılarımızla hareket ediyoruz. Gündelik politikada kendi kanılarımızla, görüşlerimizle değil baskı altında karar veriyorsak, bu durum kanıların rahatça serpilip gelişmesinin garantisi olan demokrasinin yokluğuna işaret

---

[25] Gilles Deleuze, *Cinéma 1- Image-Mouvement*, Minuit, 1983, Paris, s. 281. (Sinema 1- Hareket-İmge, çev. Soner Özdemir, Norgunk, 2014, s. 268).

ediyor. Ve çoğumuz, doğal olarak, demokratik bir toplumda yaşamayı otoriter bir toplumda yaşamaya tercih ediyoruz. Daha önce de söylediğimiz gibi çözümler arasında bir fark var. Diğer yandan kanılarımızı ifade edebilme özgürlüğü, özgürlük sorununu tüketmiyor. Örneğin, Deleuze ve Guattari, "hangi sosyal demokrasi, sefalet kendi yurdundan ya da gettosundan çıktığında onun üzerine ateş etme emrini vermez ki?" diye soruyorlar.[26] Böylece sefaleti ve özgürlüğü kanılar yani çözümler düzeyinden ayırıp problemler düzeyine taşımak gerektiğini, daha iyi çözümlerin ancak bu düzeyde yeni dağılımlara yol açarak ortaya çıkabileceğini vurguluyor. Oysa sefalet ve özgürlük problemlerine ilişkin gerçekten katlanılamaz olan, hoş görülemez olan şey ortaya çıkmadığı sürece kanılardan (çözümlerden) yaratıcı düşünceye (problemlere) geçişin mümkün olmadığını biliyoruz artık. İşte klişeler tam olarak bu geçiş olanaklarının üzerini örtüyorlar ve bu anlamıyla yetersiz ama kaçınılmaz olan kanılardan farklılaşıyorlar; daha ziyade hem problemlerin hem kanıların kötüye kullanımını ifade ediyorlar. Tam olarak bu yüzden ucuz bir roman ne yazık ki sadece edebi anlamda kötü sonuçlar üretmiyor. Kötü felsefe –örneğin kişisel gelişim kitapları– sadece zihnimizi tembelleştirmiyor. "Yoksulluk edebiyatı" yoksulluğun üzerini örtmeye yarıyor, savaşa ilişkin bir klişe savaşı "katlanılmaz" olmaktan çıkarıyor, aşka ilişkin klişeler aşkı, dostluk klişeleri dostluğu imkansızlaştırıyorlar. Çünkü *katlanılmaz olanı* görünmez, hissedilmez hale getiriyorlar. Böylece yeni olanaklar alanına açılmamızı, yeni çözümleri etkinleştirmemizi de engellemiş oluyorlar. Öyleyse problemde ısrar etmekle, problemlerin daha baştan ortaya çıkmasını engelleyen, üzerlerini örten klişelere karşı direnmek daha yaşanabilir bir çözümler alanının yaratılmasının çoğu zaman birbirine karışan iki yüzünü oluşturuyor.

*****

Sonuç olarak buna felsefe de dahil olmak üzere, yaratıcı düşüncenin herhangi bir alanın politik olarak etkin olmasının bir

---

[26] Deleuze, Guattari, *Felsefe Nedir?*, s. 104.

angajmandan geçmek zorunda olmadığını görüyoruz. Düşünce ilk olarak, uygulama şeması oluşturmak anlamında değil ama katlanılmaz olana cevap verebilme anlamında etkin. Katlanılamaz olanın ne olduğunu gösterme becerisine sahip olduğu için etkin bir güce karşılık geliyor. Diğer yandan kendi doğal edimleri gereği klişelerle savaşarak, başkası adına konuşmadan kendi alanına içkin bir görevi sürdürüyor. Böylece öngörünün yerine *görü*yü, bir devrim programının yerine görünün canlı tutulması adına *aracılıkların örgütlenmesini* ve bilinç taşımanın yerineyse *klişelerle savaşı* koyabiliriz.

Öyleyse felsefenin devrimle ilişkisi onu öngörmek, programlamak ya da öncülük etmek şeklinde kurulmuyor. Felsefe devrimci-oluşları engellemeye çalışan güçlere *direndiği* ölçüde devrimle ilgili. Herhangi bir eşiğin üstünün kapanmamasını, "kaçış çizgilerinin" daha doğmadan sönmemesini arzulama anlamında bir devrimcilik bu. Ancak, direnmek, problemler düzeyine ilişkin bir zorunluluğa dayandığı ölçüde, keyfi ve basit her türlü düşünce biçiminden uzak durulmasını da gerektiriyor. Bağlantıların hepsinin meşru ve eşit ölçüde değerli olduğunu zannetmek, "yeni" görünen her şeyin değerli olabileceğini düşünmek yazının başında çizmeye çalıştığımız çerçeveyi yıkıyor bir kere. Kanılar düzeyinde kalmak, dünyanın çözüm vakalarından ibaret olduğuna, daha iyi bir dünyada yaşamanın da problemlere değil çözümlere dayandığına inanmak elbette sorunlu. Ama asıl ölümcül olan belki de bazen kanılardan kurtulmak uğruna klişelere, kötü taklitlere ve ucuz bağlantılara düşmektir.

Devrimci Fikriyatın Saf Ontolojisine Musallat Olan Hayaletler Nietzsche'den Deleuze'e Devrim Düşüncesine Dair Kritikler

Güney Çeğin & Tayfun Yıldırım

Ezilen sınıflar efendilerine duygusal olarak da bağlanabilirler. Düşmanlıklarına rağmen onlarda kendi ideallerini görebilirler.
Sigmund Freud [*Bir Yanılsamanın Geleceği*]

1

Bir kavram, bağlantılı olduğu bir dizi diğer kavramla olan ilişkiselliği ve dayanılan varsayımlar çerçevesinde anlam kazanır. Kavramları özcü bir mantıkla ilişkisellikten soyutlamak ve/veya dayandığı varsayımları amentü kabul etmek, onları düşüncenin konusu olmaktan çıkararak inancın konusu haline getirir, hatta düşünme zahmetinde bulunmamak adına o kavramları kullanırız. Bu doğrultuda 'devrim' üzerine 'düşünmek', bu mefhumu ideolojik yeniden üretim doğrultusunda ele alıp, içi boş bir retorikle muhtevasını belirleme gayreti güden veya kavramın bizatihi kendisi üzerine düşünmeyi askıya alarak, düşünceyi devrime ilişkin taktik ve stratejiler geliştirmeye indirgeyen yaklaşımların aksine, devrim kavramının büyüsünü bozmak, dayandığı varsayımları sorunsallaştırmak ve onu özgürlük, özne, iktidar, tahakküm gibi siyasal kavramlarla ilişkiselliği çerçevesinde yeniden anlamlandırmak demektir. 'Devrim'i tarihsel bağlamından ve teorik öncüllerinden soyutlayarak ele almak, insanların değer yargılarının ve hayata ilişkin beklentilerinin kodlandığı normatif-ahlaki bir kavrama dönüştürmek anlamına gelir. Özgürleştirici bir siyasetin önündeki en büyük engellerden biri

de, onun nihai formuna sahip olduğunu düşünmek ve bir kavramın tekeline hapsetmektir. 'Devrim'i özgürleştirici bir siyasetin imkânları çerçevesinde sorgulamak için, karşıtlık ilişkisi kurduğu iktidarla kesiştiği noktaları tespit etmekten kaçınmamak, insanlık için vaatlerinin sahiciliğini sorgulamaktan imtina etmemek, günümüzde insanlığın yaşadığı sorunların ona olumlama olarak dönmeyeceğini unutmamak ve entelektüel alanda inşa edilen cazibesine teslim olmamak gerekir.

Bu yazıda 'devrim'e dair eleştirel bir şekilde düşünülmeye çalışılacaktır. İlk olarak iktidara ilişkin yeni yaklaşımlar, özellikle Michel Foucault'nun iktidara dair analizleri çerçevesinde klasik devrim teorilerinin bir sorgulaması yapılarak, devrimci imgelemi besleyen iktidar tahayyüllerinin analizi dolayımıyla, Marksist ve Anarşist devrim teorilerinin, iktidarı indirgemeci bir mantıkla temellük edinilebilecek bir olgu olarak telaki ettikleri iddia edilecektir. Bu indirgemeci anlayışa dair eleştirinin kapsamı genişletilerek, Marksistlerin iktidarı sınıf tahakkümüne Anarşistlerin ise devlet tahakkümüne indirgediği tespitinden sonra, iktidarın devlet veya sınıf tahakkümünün sonucu değil, sebebi olduğu tezi ileri sürülecektir. Klasik devrim teorilerinin epistemolojik çerçevesini oluşturan bütünlüklü ve belirli bir merkezden çevreye yayılan klasik iktidar anlayışını, Foucault'nun teorik çözümlemeleri bağlamında okumak, devrimi yeniden düşünmek konusunda önemli bir imkân sağlar. Yazıda bu imkân değerlendirilmeye çalışılacak ve devrim fikrinin dayandığı teorik öncüller sorunsallaştırılarak, devrimin "tahakküm uygulayanların ve tahakküm altındakilerin sonsuzca tekrarladıkları"[1] oyunun bir enstrümanı olabileceği söylenecektir.

İktidar ile özne arasında bir karşıtlık ilişkisi kurmak ve iktidarın özneye baskı uygulayarak işlediğini düşünmek, "iktidarın bir kısmının ne yaptığının adil bir tarifidir."[2] Devrim

---

[1] Michel Foucault, "Nietzsche, Soybilim, Tarih", içinde *Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı, İstanbul, 2011, s. 240.

[2] Judith Butler, *İktidarın Psişik Yaşamı*, çev. Fatma Tütüncü, Ayrıntı, İstanbul, 2005, s. 9.

fikrinin anlamını bulduğu böyle bir anlayış, iktidarın aynı zamanda yeni öznellik biçimleri yaratarak işlediğini görmezden gelir ve teorik arka planda devrimci öznenin saflığını korumaya çalışarak, iktidarın bu öznenin edimiyle tasfiye edilebileceği imgesini canlı tutmaya çalışır. İktidarın özne kurucu gücünü ve girift yapısını vurgulamak, iktidara karşı direnişin durağan bir öznellikte sabitlenemeyeceğini gözler önüne sererek, "iktidara karşı, ulu bir Red'din tek bir mekanı -başkaldırmanın ruhu, tüm ayaklanmaların yuvası, devrimcinin katıksız yasası- yoktur"[3] lafzına anlam kazandırır ve daha kapsamlı ve spesifik direniş biçimleri düşünmenin gerekliliğine gönderimde bulunur. Yazının tartışacağı temalardan biri de budur, ayrıca devrimci öznenin kendisini iktidarın dışarısında ve karşıtlığında kurgulamasının, Friedrich Nietzsche tarafından köle ahlakı olarak adlandırılan "en ufak bir eylemde bulunabilmek için bile dış uyarımlara gereksinim" duyan[4], kendisini ötekinin karşıtlığında olumlayan ve içerisinden hınç (*Ressentiment*) duygusunun neşet ettiği anlayışın bir örneği olduğu ve bu anlayışın iktidarın aynasında otoritenin olumlanması anlamına gelebileceği ileri sürülecektir.

"Bize iktidarı sevdiren, bizi tahakküm altına alan ve sömüren bu iktidarı arzulatan faşizm"[5] meselesini gündeme getiren Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin devleti bir üst kodlama sistemi olarak tanımlaması, otoriteye duyulan arzu dolayımıyla yeni devlet biçimleri inşa edilebileceği gerçeğini ve siyasal alanda yapılan arzu yatırımlarının önemini vurgular. Devlet tahakkümünün idamesinin, bireylerin suç ortaklığına dayandığının ifadesi olan bu düşünce, "çok sayıda 'cephe' de her an genelleşen bir mücadeleyi"[6] gerekli kılar. Sadece devlet veya sınıf tahakkümüne odaklanarak düşmanını mu-

---

[3] Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. H.U.Tanrıöver, Ayrıntı, İstanbul, 2007 s. 74.

[4] Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, çev. Zeynep Alangoya, Kabalcı, İstanbul, 2011 s. 29-30.

[5] Michel Foucault, "Anti-Ödipus'a Önsöz" içinde *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı, İstanbul, 2005, s. 56.

[6] Félix Guattari, *Kaçış Çizgileri*, çev. Işık Ergüden, Otonom, İstanbul, 2013, s. 101.

ayyen hale getirmeye çalışan bir anlayış, kendisini 'işçi sınıfı', 'halk' 'kitle' gibi tözsel kategoriler vasıtasıyla *molar* düzeyde konumlandırır ve *moleküler* düzeyde işleyen otoriteyi ihmal eder hatta onu özümseyebilir. Yazıda da değinileceği üzere, Deleuze ve Guattari'nin teorik müdahalesi, 'Reel Sosyalizm' deneyiminin de gösterdiği üzere, devrimci bir siyasetin de otoriter olabileceğine ve anti-otoriter bir siyasetin ne devlet ne de burjuvazinin katından, belki de kendimizden ve yanı başımızdan başlaması gerektiğine işaret eder.

Klasik devrim teorilerini ve bizatihi devrim fikrinin kendisini farklı perspektiflerle eleştirel bir şekilde ele almak, bu teorilerin bütünüyle reddedilmesi gerektiği anlamına gelmediği gibi, siyasal-ekonomik tahakkümün bazı biçimlerini başarılı bir şekilde ifşa ettikleri gerçeğini de değiştirmez. Amaç, özgürleştirici bir siyasetin imkânları üzerinde düşünmek ve daha kapsamlı ve yeni düşünsel silahlarla donanmaktır. Bu amaç, Friedrich Nietzsche felsefesinde başat rol oynayan köle-efendi ahlakı, hınç, güç istenci, üst insan, yaratıcılık, etkin-tepkisel kuvvetler gibi kavramların izi sürülerek, Nietzsche'nin politik bir okuması aracılığıyla Deleuze ve Guattari'nin *göçebeler* ve *savaş makinesi*'ne ilişkin çözümlemeleri kat edilerek gerçekleştirilmeye çalışılacaktır.

2

"Bir sorunun formülasyonu onun çözümüdür"[7] sözünün de işaret ettiği üzere, iktidar sorununu formüle ederken dayanılan teorik öncüller ve epistemolojik çerçeve sorunun çözümü olarak ileri sürülen devrim fikrinin anlamlandırılmasıyla ve geliştirilecek devrim stratejileriyle yakından ilişkilidir. Bu doğrultuda, ancak Marksist iktidar sorunun bir soykütüğü çıkarılarak, Marksist devrim teorisinin bir portresi ortaya konulabilir. Marksist devlet teorisinin epistemolojik çerçevesinin oluşmasında, sınıf tahakkümü anahtar rolü oynayarak, devlet ile egemen sınıflar arasında doğrudan bir ilişki kurulmasına neden olmuştur. Tarihsel materyalizmin temel önermelerinden biri olan tarihin devingenliğini sınıf mücade-

[7] Karl Marx, *Yahudi Sorunu*, çev. Niyazi Berkes, Sol, Ankara, 1997, s. 8.

lelerinin sağladığı tezi doğrultusunda, devlet tarihin belirli bir momentinde sınıf mücadelelerinin sonucu olarak ortaya çıkan egemen sınıfın bir baskı aygıtıdır. Devlet, "tüm burjuvazinin ortak işlerini yöneten bir komiteden başka bir şey değildir."[8] Devletin egemen sınıfın bir baskı aygıtı olma karakteri, onun biçiminden azade olarak özüne ilişkindir. Marksist kuramda, ister despotik, ister monarşik isterse demokratik olsun, devlet her halükarda egemen sınıfın baskı aygıtıdır. "Devlet bir sınıfın bir başkası tarafından ezilmesi için bir makineden başka bir şey değildir ve bu, krallıkta ne kadar böyle ise, demokratik cumhuriyette de o kadar böyledir."[9] Marksist teoride, iktidarın yeri ve türediği alan ise devlet değil, sınıf tahakkümüdür. Marx ve Engels'in Anarşistlere yönelttiği temel eleştirilerden biri de, Anarşistlerin baskı ile sömürü arasındaki ilişkiyi ters bir şekilde kurdukları ve sömürüyü baskının nedeni olarak ele almak yerine sonucu olarak gördükleri iddiası çerçevesinde şekillenir. Anarşistlerle olan tartışmanın da net bir şekilde işaret ettiği üzere, Marksist teoride, devlet sınıf tahakkümünden türeyen ve sınıf tahakkümünün yeniden üretilmesinin imkân ve ön koşullarını hazırlayan bir baskı aygıtıdır. "Şu halde toplumda iktidarın kaynağı devlet değil sınıftır; ama devlette iktidarın kullanımı için yaratılması zorunlu kurumdur."[10] İktidarın ve dolaylı yoldan devletin kaynağının sınıf egemenliği olarak çerçevelenmesi, Marksist devrim kuramının teorik öncüllerini oluşturur. Marksist devrim teorisi her ne kadar başlangıçta, üretim ilişkileri ile üretici güçler arasındaki çelişki gibi daha yapısal ve ekonomik belirlenimler dolayımıyla teorize edilse de, 20. yüzyılda başta Lenin olmak üzere sosyalist devrimciler, konjonktür analizi çerçevesinde politik belirlenimleri de Marksist devrim teorisine dahil etmişlerdir. Devrim kuramına "ana Marksist katkılar Lenin, Trotsky, Mao ve Che Guevara gibi devrimcilerden

---

[8] Friedrich Engels-Karl Marx, *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, çev. Muzaffer Erdost, Sol, Ankara, 2011, s. 119.

[9] Karl Marx "Fransa'da İç Savaş" , içinde *Marx-Engels Seçme Yapıtlar Cilt II*, çev. Kenan Somer, Sol, Ankara, 1977, s. 226.

[10] E. Laclau- R. Miliband- N.Poulantzas, *Kapitalist Devlet Sorunu*, çev. Yasemin Berkman, Birikim, İstanbul,1977, s. 35.

geldi ve bunlar yapısal nedenlere kısa vadeli taktikler ekledirler."[11]

Bütünlüklü, merkezi ve temellük edinilebilecek bir iktidar telakisi, toplumsal eşitsizliklerin ve güç asimetrilerin sabit bir konumdan yayıldığı fikrine dayanır. Toplumsal alan içerisinde özerk iktidar biçimlerinin varlığını yadsıyan bu anlayış, aynı zamanda iktidarın öznesi ve nesnesi arasında ayrıma giderek, işleyişinden soyutlanmış tözsel bir iktidar imgelemini besler. İktidarın belirli bir yere hapsedilmesi dolayımla bu yeri işgal eden özne olan tahakküm uygulayanlar ve bu alanın dışarısında kalan tahakküm uygulananlar arasındaki ikirciklik, devrim fikrinin oluşumundaki en temel teorik öncüllerden biridir. Devrim, iktidarın dışarısında kalanların iktidarın mekânına saldırıp onu elinde tutan özneyi tasfiye ederek iktidar ilişkilerini ortadan kaldıracağı sürecin adıdır. Bu bağlamda, Marksist teori iktidar sorununu üretim araçlarının mülkiyeti çerçevesinde anlamlandırarak, kapitalist toplumsal formasyonda üretim araçlarının mülkiyetine sahip olan burjuvaziyi iktidarın yerine konumlandırmış, proletarya ve diğer sınıfları ise iktidarın dışarısına yerleştirmiştir; böylece sosyalist devrimin muhtevasını oluşturan epistemolojik çerçeve belirginleşmiştir: 1) İktidar merkezidir ve egemen sınıfın elindedir. 2) Toplumsal alanda vuku bulan diğer egemenlik biçimleri (cinsiyet eşitsizliği, emperyalizm, ulusal sorunlar, devlet cebri vs...) sınıf egemenliğinden türer ve bu eşitsizliklerin temel işlevi, kapitalist toplumsal formasyonu dolayısıyla sınıf tahakkümünü yeniden üretmektir. 3) Sosyalist devrim, iktidarın nesnesi olan proletarya ve müttefikleri tarafından, öznesi olan burjuvazi ve işbirlikçilerine karşı yapılacaktır. Olağanüstü bir yönetim biçimi olan proletarya diktatörlüğünde iktidar, iktidarla mücadele etmek için bir süre kullanılacak, bu mücadele sonucunda sınıflar ortadan kaldırılarak, iktidar ve dolayısıyla bütün toplumsal egemenlik biçimlerinin varlık koşulları ilga edilecektir.

"Her devrimin en önemli sorunu, kuşkusuz iktidar soru-

---

[11] Michael Mann, *İktidarın Tarihi Cilt III*, çev. A.R. Güngen-Ö.Balkılıç, Phoenix, Ankara, 2017, s. 201.

nudur. İktidarı hangi sınıf elde tutuyor? Sorunun özü budur."[12] Lenin'in iktidar sorununun devrimin özü olduğuna ilişkin bu sözleri, tersten bir okumayla her devrimin de bir iktidar sorununa dayandığı anlamına gelir: Devrim düşüncesi, iktidarın aynasında üretilir. İktidara dair geleneksel algılarını sarsarak, farklı bir çerçevede iktidarı düşünmemizin önünü açan Foucault'nun iktidara dair analizlerinin devrimci düşünce için doğurduğu sorular devrimi yeniden anlamlandırmak açısından önemli bir teorik destek noktası sağlar. İktidar mülk veya ilga edinilebilir mi? İktidarın belirli bir merkezi var mıdır ve iktidar bu alandan mı yayılarak toplumsal alana nüfuz eder? İktidar bütünlüklü bir görünüm mü arz eder yoksa özerk alanlardan mı türer? Toplum-devlet, tahakküm edenler-tahakküm edilenler, mülklüler-mülksüzler gibi ikilikler çerçevesinde iktidar içerisi-dışarısı modeline göre düşünülebilir mi? İktidar özneye dışsal mıdır yoksa özne aracılığıyla mı işler? Foucault'nun açtığı teorik güzergâhtan ilerleyerek bunlar ve benzeri sorular üzerinde düşünmek, geleneksel iktidar anlayışı çerçevesinde üretilen devrim fikrini siyasete dair yeni kavrayışlar çerçevesinde değerlendirmek ve bugüne taşımak anlamına gelir.

Toplumsal alan içerisinde vuku bulan iktidar biçimlerini dedüksiyonist[13] bir mantıkla bir öznenin edimiyle ilişkili hale getirip ona bütünlüklü bir görünüm verme çabası, iktidarı "niyetler ve kararlar" düzeyinde sorgulamak anlamına gelir. İktidarın yukarıdan aşağıya, belirli bir merkezden çevreye

---

[12] Vladimir Lenin, *Ekim Devrimi Dosyası*, çev. Kenan Somer, Sol, Ankara, 1999, s. 191.

[13] Foucault'ya göre iktidar ilişkilerini dedüksiyonist bir şekilde ele almak her zaman kolaycı bir yoldur. Bu duruma açıklık getirmek için Wilhelm Reich'ın cinselliğin bastırılması ile burjuvazinin sınıfsal tahakkümü arasında doğrudan bir ilişki kuran tezlerini tartışmaya açan Foucault'ya göre, Reich'ın söz konusu tezleri burjuvazinin sınıfsal tahakkümünden yola çıkılarak cinselliğin bastırılmasının nasıl anlaşılabilineceğine ilişkin bir varsayımdan hareketle üretilmiştir. Foucault bu durumun tersinin de doğru olabileceğini, yeni emek gücü üretimine teşvik edebilmek adına kitlelerle cinselliğin erken yaşta tanıştırılabileceğini belirterek, Reich'ın yaptığı gibi burjuvazinin sınıfsal tahakkümü gibi aşkınsal gösterenlere referansla her şeyi kolayca türetebilmenin mümkün olduğunu vurgular. Detaylı bir tartışma için bkz. Foucault, "İki Ders" içinde *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 108-111.

doğru yayıldığı fikrinin eşlik ettiği böyle bir düşüncede, iktidar meselesi onu kimin temellük ettiği ve temellük edenin amaç ve kararları bağlamında açıklanmaya çalışılır. Olayları kendi tekilliği içerisinde kavrayan ve gözünü uzak ufuklara dikmek yerine en yakına çeviren mikro iktidar analizi ise, tahakkümü mümkün kılan iktidar pratiklerini kendi özerkliği içerisinde kavrar. Dolayısıyla mikro iktidar analizi, "bir ölçek ya da sektör" meselesi olmaktan ziyade "bir bakış açısı" meselesidir.[14] Mikro iktidar analizi çerçevesinde iktidarın bir soykütüğünü çıkarmaya çalışan Foucault için asıl sorgulanması gereken "hükümranın tepede nasıl göründüğü" değil, "öznelerin nasıl beden, güç, enerji, madde, arzu, düşünce çokluğundan hareketle" maddi bir pratik olarak kurulduğudur.[15] İktidarı, sınıf tahakkümü gibi aşkınsal gösterenlere referansla değil, kendi iç mantığı ve araçları çerçevesinde kavramanın gerekliliğine vurgu yapan Foucault'ya göre yapılması gereken bu iktidar ilişkilerinin aşağıdan yukarıya doğru hangi ihtiyaca karşılık verecek şekilde tertip edildiğinin izini sürmek ve failleri en yakında aramaktır. Öğretmenin öğrenci, doktorun akıl hastası, gardiyanın mahkûm üzerindeki iktidarının bizatihi kendisini sorunsallaştırmak ve işleyen iktidarın kaynağının basit bir biçimde burjuvazi olmadığını idrak etmek, Marksizm'in sınıf çıkarı ve iktidar arasında kurduğu teorik ilişkiyi yeniden düşünmeye imkân sağlar.

Marksist teorinin iktidarı sınıf egemenliğinden türetme düşüncesi, toplumsal alandaki iktidar şebekesinin bir öznenin çıkarları doğrultusunda harekete geçirildiği varsayımına dayanır. Burjuvazin sınıf egemenliğinden türeyen ve onun yeniden üretilmesini sağlayan aile, devlet, kilise gibi üst yapısal kurumlarda işleyen iktidar, bu iktidar ilişkilerine öncel olan sınıf çıkarı tarafından koşullandırılmıştır. Bu açıklama biçimi, hem iktidarın burjuvazi tarafından temellük edildiğine hem de iktidarın bir öznenin kararları doğrultusunda yukarıdan aşağıya işlediğine işaret eder. Foucault'nun iktidarın

---

[14] Michel Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu*, çev. Alican Tayla, Bilgi, İstanbul, 2015, s. 156.

[15] Foucault, "İki Ders" içinde *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Ferda Kesin, s. 106.

girift yapısına vurgu yapan çözümlemeleri, iktidarın bir öznenin -Marksist teoride burjuvazinin- çıkar ve amaçlarında sabitlenemeyeceğine işaret eder. Foucault iktidarın hedef ve amaçlardan münezzeh bir şekilde işleyemeyeceğini kabul etmesine karşın, iktidarın bir öznenin amaç ve kararlarına indirgenemeyeceğini vurgulayarak ne yönetici elitin, ne devlet aygıtı üzerinde hâkimiyet kuran grupların ne de önemli ekonomik kararları alma imtiyazına sahip sınıfların, "bir toplumda işler durumda olan (ve o toplumu işleten) iktidar şebekesinin tümünü" harekete geçirme kapasitesine sahip olmadığını belirtir.[16] Burjuvazinin sınıfsal tahakkümüne indirgenmiş bir iktidar anlayışı, sınıf tahakkümünün tasfiyesinin iktidarı ilga edeceği düşüncesini doğurur, sosyalist devrimin teorik çerçevesini oluşturan bu anlayışa dair en somut örneklerden birisi devlettin sönümlenmesi tezinde bulunabilir. "Baskı altında tutulacak hiçbir toplumsal sınıf kalmayınca" bir baskı aygıtı olarak devletin de varlık koşulları ortadan kalkacağı için sönümlenecektir.[17] İktidarın burjuvaziden özerk bir şekilde işlediğini gözler önüne seren Foucault'nun teorik müdahalesinden sonra, sosyalist devrimin sınıfsal tahakkümün ortadan kaldırılması dolayımıyla devletsiz/iktidarsız toplum vaadi şüpheli hale gelir. Ayrıca Foucault'nun çözümlemeleri başka bir soruna gönderimde bulunur, iktidar eğer sınıf tahakkümünden özerk işliyor ve sınırları onu aşıyorsa, sınıf çıkarı iktidardan öncel olabilir mi? Yoksa sınıf tahakkümünü mümkün kılan, mikro düzeyde işleyen iktidar mıdır?

Foucault tarafından söylemsel ve söylemsel olmayan heterejon unsurlar arasındaki ilişkiyi belirtmek için kullanılan dispozitif[18], her zaman belirli bir ihtiyaca cevap vererek baskın bir stratejik işlevi yerine getirir. Bu konuya açıklık getir-

---

[16] Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 73.

[17] Friedrich Engels, "Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm", içinde *Marx-Engels Seçme Yapıtlar Cilt III*, çev. Öner Ünalan, Sol, Ankara, 1979, s. 176.

[18] Foucault bilimsel, felsefi, ahlaki, söylemler bunun yanı sıra kurumlar, idari önlemler gibi söylenmiş veya söylenmemiş heterojen öğelerin dispozitifin unsurları olduğunu belirterek, dispozitifi ise bu unsurlar arasındaki kurulmuş veya kurulabilecek ilişki ağları olarak tanımlar. Bkz. Judith Revel, *Foucault Sözlüğü*, çev. Veli Urhan, Say, İstanbul, 2012, s. 64-66.

mek için hapsetme dispozitifini örnek olarak veren Foucault, belirli bir anda suçluları kapatmanın en rasyonel araç olarak görüldüğünü daha sonra ise, negatif etkinin pozitife çevrilerek, siyasal ve ekonomik amaçlarla hapishane ortamından yararlanılmaya başladığını belirtir.[19] Marksizm'in ekonomik çıkar ile iktidar arasında kurmuş olduğu ilişkiyi tersine çeviren Foucault, ekonomik çıkarın iktidar ilişkilerine öncel olmadığını dolayısıyla iktidar ilişkilerinin, burjuvazinin çıkarları tarafından koşullandırılmadığını, bu heterojen iktidar ağlarından sınıf çıkarının neşet ettiğine işaret eder.

Burjuvazinin ilgilendiği delilerin, suçluların veya cinselliğin bizatihi kendisi değil, bunlar üzerinde uygulanan iktidar mekanizmalarıdır ve bu "kullanılan mekanizmalar bütününden burjuvazi için daha genel ve ekonomik-siyasi sistemin içinde işleyen bir çıkar ortaya çıkar."[20] Sınıf tahakkümün varlık koşullarını iktidar ilişkilerinde bulması fakat iktidar ilişkilerinin bir sınıfın karar ve çıkarlarına indirgenememesi, toplumsal dünyadaki diğer egemenlik biçimlerinin sınıf tahakkümünün izdüşümü olarak anlamlandırmayacağına ve üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetin ilgasının sınıf tahakkümüne -dar anlamda burjuvazinin sınıfsal egemenliği değil- son veremeyeceğine işaret eder. SSCB'ye ilişkin yapılan devlet kapitalizmi yorumlarında da görülebileceği üzere, iktidar ilişkileri farklı siyasal veya toplumsal gruplar için bir ekonomik çıkar ortaya çıkarabilir.

Toplumsal alanı değiştiren ve dönüştüren merkezi bir güç yoğunlaşması olmadığını gösteren mikro iktidar analizi sadece, iktidarın burjuvaziden bağımsız olarak işlediğine değil, aynı zamanda iktidarın belirli bir merkezi olmaması ve bütünlüklü bir görünüm arz etmemesi nedeniyle, iktidarın hiçbir özne tarafından ele geçirilemeyeceğine işaret eder. Sosyalist devrim, siyasal erkin yoğunlaşmış bir biçimi olan burjuva devletini alaşağı edip yerine proleter devleti ikame ederek, iktidarı ele geçiremez ama kendisi bu iktidar tarafından ele geçirilebilir. Sosyalist devletin kendisini konumlandırdığı

---

[19] Michel Foucault, "Michel Foucault'nun Oyunu" içinde *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Osman Akınhay, s. 120-122.

[20] Foucault, "İki Ders" içinde *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 111.

iktidar şebekesi, toplumsalın özerk alanlarındaki iktidarın türeyişinin bir sonucu olması nedeniyle, siyasal erkin işleyişinin imkân ve ön koşullarını oluşturur. İktidarın her yerde olması, onun bütün bir toplumsal alanı yekpare bir şekilde "yenilmez birliğinin çatısı altında kümeleştirme ayrıcalığına sahip olmasından değil her noktada, daha doğrusu bir noktayla bir başka nokta arasındaki her bağıntıda ürüyor olmasından kaynaklanır."[21] İktidarın tözsel olmadığını, sürekli türeyerek var olduğunu belirten Foucault'nun çözümlemeleri çerçevesinde düşünüldüğünde, sosyalist devrimin teorik çerçevesini oluşturan, iktidar varsayımının altı oyulur. Bir sınıf tarafından gasp edilmiş bütünlüklü iktidar anlayışı, her ne kadar iktidarın ilgası vaadini canlı tutarak devrimci öznenin ideolojik yeniden üretimi ve öz olumlamasını sağlamak açısından ideolojik bir işlev yerine getirse de, aynı zamanda Marksistler "kralın olmadığı bir dünyada kralın kafasını kesmeye çabalamaktadırlar."[22]

Klasik Marksizm'in, devlet ve siyasi alanı ekonomik alanın belirleyiciliği üzerinden temellendirmeye çalışması, iktidarı başlı başına bir inceleme nesnesi olarak değil, sömürü mefhumu üzerinden ele almasına ve dolayısıyla sınıf çıkarının dar ufkuyla bu meseleye yaklaşmasına neden olmuştur. Marksist teoride kapsamlı bir devlet teorisinin eksik olduğunu ifade eden Poulantzas'a[23] göre bu durumun nedeni, ekonomizmdir. "Gerçekte ekonomizm, Devlet de dâhil olmak üzere toplumsal gerçekliğin öteki düzeylerini ekonomik 'temele' indirgenebilir gölge-olgular (*epiphenomena*) olarak görür. Böylece, özgül bir devlet incelemesi gereksiz hale gelir."[24]

---

[21] Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 72.

[22] Gary Gutting, *Foucault*, çev. Hakan Gür, Dost, Ankara, 2010, s. 128.

[23] Foucault'nun iktidar anlayışının da etkisiyle devleti sınıf mücadelelerinin yoğunlaşmış bir biçimi olarak gören Poulantzas, yazının bu bölümünde Marksizm'e yöneltilen eleştirilerin dışarısında tutulabilir. Leninist ikili iktidar stratejisinin reddi çerçevesinde, devletin kendine ait tözsel bir iktidarı olmadığı belirten Poulantzas, "Demokratik Bir Sosyalizm" olarak adlandırdığı yeni bir devrim teorisi geliştirerek, Marksist teoriye büyük bir zenginlik katmıştır.

[24] Nicos Poulantzas, *Poulantzas Kitabı: Seçme Yazılar*, der. James Martin, çev. Akın Sarı-Selime Güzelsarı, Dipnot, Ankara, 2013, s. 246

Foucault'nun iktidara dair analizleri çerçevesinde düşünüldüğünde, ekonomik alanın iktidarın yeri ve diğer alanlarında ekonominin bir tür epifenomeni olarak görülemeyeceği açıklık kazanır. Her ne kadar Gramsci ve Althusser gibi çağdaş Marksist düşünürler, siyasalın ve devletin özerkliğini vurgulasalar da, en nihayetinde ekonominin belirleyiciliği vurgusunun yoğun şekilde hissedildiği Marksist geleneğin imkânları ölçüsünde bunu yapmaya çalışmışlar ve görece bir özerklikten söz etmişlerdir. Bu durumun en somut örneklerinden biri Althusser'in üstbelirlenim[25] tezinde bulunabilir. Althusser'e göre bir tarafta "(ekonomik) üretim tarzının son kertede belirleyiciliği; diğer yandan, üstyapıların görece özerkliği ve özgül etkinlikleri" vardır.[26] Ayrıca, iktidar sorununu toplumsal kertelerin birbirlerine göre konumu ve belirleyiciliği çerçevesinde ele almak, en nihayetinde sınıf egemenliğinden türeyen ve onu yeniden üreten bütünlüklü bir iktidarın toplumsal kerteler içerisindeki dağılımı sorununa gönderimde bulunur. Foucault'nun iktidara ilişkin kavrayışına ise "iktidarın kaynağını ayrıcalıklı bir yerde konumlandırmayan ve artık kesinlikli bir lokalizasyon kabul etmeyen modern bir topoloji karşılık gelir."[27] İktidarın yerel ve dağınık yapısı, devrimin yöneleceği hedefi müphem hale getirerek devrime ilişkin sadece taktik ve stratejik sonuçlar doğurmaz, bunun yanı sıra devrim nosyonun bizatihi kendisini de sorunlu hale getirir. Tarihsel bir olgu olarak ortaya çıkan ve toplumsal, siyasal veya ekonomik olarak köklü dönüşümler ihtiva eden bir süreç olarak tanımlanabilecek devrim kavramı, 'büyük egemenlik' biçimlerine karşı bir büyük egemenlik projesidir. Bir mücadele biçimini ve bu mücadelenin şahsında cisimleşe-

---

[25] Marksist çelişki kavramının özgül doğasını belirleyemeye ve böylece Hegelci basit çelişki kavramından farkını vurgulamaya çalışan Althusser, üç toplumsal düzey tanımlayarak (ekonomik, ideolojik, siyasi), bu düzeylerin her birinin kendine özgü çelişkiler ürettiğini ve çeşitli düzeylerden belirlenen çelişkinin kendi ilkesi içerisinde üstbelirlendiğini ifade eder. Bkz. Louis Althusser, "Çelişki ve Üstbelirlenim " içinde *Marx İçin*, s. 111-143.

[26] Louis Althusser, "Çelişki ve Üstbelirlenim " içinde *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İthaki, İstanbul, 2002, s. 137.

[27] Gilles Deleuze, *Foucault*, çev. Burcu Yalım - Emre Koyuncu, Norgunk, İstanbul, 2013, s. 46.

ceği bir özneyi ayrıcalıklı hale getirerek, diğer mücadele biçimlerinin buna tabi kılınmasının gerekliliğini vurgular ve bu süreç sonunda topyekûn bir özgürleşmenin gerçekleşeceği vaadinde bulunur. "Bir sınıfa karşı çıkması yüzünden, sırf bu yüzden, devrimci sınıf, kendisini, bir sınıf olarak değil de, hemen bütün toplumun temsilcisi olarak sunar, tek egemen sınıfın karşısında toplumun tüm kitlesi olarak görünür."[28] Marx ve Engels'in bu sözlerinin de işaret ettiği üzere devrim, iktidar ilişkilerinin çoğulluğunun ve toplumsal ilişki biçimlerine içkin oluşunun yadsınarak, aşkınsal ve bir öznenin çıkarlarının bütün toplumun çıkarlarına şamil kılındığı bir siyasi proje olarak anlamlandırılmıştır. Okul, hastane, hapishane gibi kurumlarda ve toplumsalın diğer alanlarında kendi mantığına göre işleyen ve bu alanlara içkin olan iktidar ilişkilerinin, bu ilişkilere aşkın bir siyasi projeyle çözüme kavuşturma girişimi olarak devrim, Foucault'nun "Machiavelli'nin prensinin aşkın tekilliği"[29] olarak adlandırdığı sorunsala hapsolmuş gibi görünür. Direnişin, iktidara dışsal olamayacağını vurgulayan Foucault'nun iktidara dair analizleri, direnişin çoğulluğuna ve bütün bu mücadeleleri soğuracak genel bir direnişin olanaksızlığına işaret ederek, "iktidar ilişkilerinin yeniden kodlanabilme sayısı kadar devrim türü olduğunu ve pekâlâ devletin işleyişine temel oluşturan iktidar ilişkilerini özünde olduğu gibi bırakan devrimler de düşünülebileceğini içerimler."[30] Yirminci yüzyıldaki sosyalist rejimlerin de gösterdiği üzere devrim, mülkiyet sistemini, sınıfsal ilişkileri, iktidarın toplumsal gruplar içerisindeki dağılımını yani 'büyük egemenlik' biçimleri çerçevesinde değişiklikler yapabilir, fakat bu egemenlik biçimlerinde üst kodlanan iktidar ilişkileri

---

[28] Friedrich Engels- Karl Marx "Feuerbach", içinde *Marx-Engels Seçme Yapıtlar Cilt I*, çev. Sevim Belli, Sol, Ankara, 1976, s. 57.

[29] Foucault, muntazam birliği elinde tutarak, topluma ve diğer yönetim pratiklerine aşkın ve dışsal bir konumda bulunan hükümranlık anlayışını tanımlamak için bu kavramı kullanır. Kendi yönetimsellik anlayışının bir çoğulluk ilişkisine işaret etmesi ve diğer yönetim pratiklerine ve topluma içkin olması hasebiyle, bu anlayıştan ayrıldığını belirtir. Bkz. Foucault, "Yönetimsellik" içinde *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 264-288.

[30] Foucault, "Hakikat ve İktidar" içinde *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Osman Akınhay, s. 73.

değişmediği sürece, sınıf veya devlet egemenliği gibi tahakküm pratikleri yalnızca biçim değiştirir. Burjuvazinin sınıfsal tahakkümü yerini parti bürokratlarının veya onunla patronaj ilişkisi kuran çevrelerin tahakkümüne, burjuva devletinin cebri yerini sosyalist devletin cebrine bırakır. Foucault'nun belirttiği üzere, "Büyük egemenlikler tüm bu çatışmaların yoğunluğunun sürekli desteklediği hegemonik sonuçlardır."[31]

Özne ve iktidarı birbirine karşıt olarak kurgulamak, iktidarın özne kurucu gücünü yadsıyarak iktidarın sadece özneye baskı uygulayarak işlediği tahayyülünü besler. Bir devlet veya sınıf tahakkümü özü koyutlayarak bunun karşında devrimci öznenin özünü anlamlandırmaya çalışan devrimci düşünce, devrimci özneyi hem hâlihazırda verili bir kategori olarak ele alır hem de onun iktidardan münezzeh olduğu fikrinin eşliğinde devrimci öznenin saflığını korumaya çalışır. Foucault iktidarın bastırıcı olmaktan çok üretken olduğuna vurgu yaparak, klasik iktidar-özne formülasyonunu yapıbozumuna uğratır. İktidarın "basit bir yasaklama ya da sürdürme rolü" yerine getirmekten ziyade "var oldukları yerde doğrudan üretici bir rol" oynaması, iktidarın özne ile ayrılmaz bir yön ihtiva ettiğine ve yeni öznellik biçimleri yaratarak işlediğine işaret eder.[32] Marksizm'in işçi sınıfına devrimci bir öz atfetmesi ve proleter devrimin, pislikleri süpürerek "toplumu yeni temeller üzerine kurmaya elverişli bir hale" getirmenin tek yolu olduğunu vurgulaması[33], hem işçi sınıfını iktidar ilişkilerine dışsal bir konuma yerleştirdiğini hem de devrimci mücadele bağlamında işçi sınıfını verili bir kategori olarak ele aldığını gösterir. Foucault'ya göre ise özne, bireyin aile, hapishane, okul, akıl hastanesi gibi bir dizi kurumda cisimleşen disipline edici iktidar pratikleri ile ıslah edilmesi, denetime tabi tutulması ve bilgi, ahlak, hakikat söylemleri ile kuşatılması doğrultusunda karmaşık iktidar ağlarının kesişmesinin bir sonucudur. Burjuvazinin işçi sınıfı üzerindeki tahakkümü, sadece bu iki sınıfın üretim araçlarına göre ko-

---

[31] Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 73.

[32] A.g.y., s. 73.

[33] Engels ve Marx "Feuerbach", içinde *Marx-Engels Seçme Yapıtlar Cilt I*, s.47.

numlarının bir sonucu değildir, geliştirilen stratejiler, ahlaki söylemler, bedeni disipline edici pratikler, çalışma ve üretimin yüceltilmesi gibi "hâkimiyetin sürekliliğini sağlayan büyük stratejiler çerçevesinde uygulanan birtakım etkili ve bilinçli taktiklerin sonucuna bağlıdır."[34] Bu çerçevede bir özne olarak işçi sınıfı iktidarın dışarısında veya iktidarın üzerinde uygulandığı bir nesne değildir. "İşçi sınıfı iktidar ilişkilerine aracılık eder, iktidar ilişkileri uygular."[35] Sınıf tahakkümünün ve sınıfların oluşumunun, egemen sınıfın niyetlerine indirgenemeyen güç ilişkileri ve bunlara ilişkin geliştirilen stratejiler çerçevesinde gerçekleşmesi, Marksist devrim teorisinin sadece üretim ilişkilerinin ve üretim ilişkilere uygun olarak hukuk, devlet gibi üst yapısal kurumların değişimi dolayımıyla sınıfların ve sınıf tahakküm pratiklerinin ilgası tahayyülünü akamete uğratır. Ayrıca devrimci öznenin iktidarın dışarısında kurgulanamayacağını ve inanıldığı gibi 'saf' olamayacağını gösterir. Güç ilişkilerini donuklaştırarak, siyasal ve ekonomik mücadelenin iki özne ve müttefiklerinin arasında gerçekleştiğini varsaymak, hem devrimin hedefini özcü bir mantıkla ele almak hem de devrimin öznesine bir öz atfetmek anlamına gelir: Özü gereği sınıf tahakkümünün bir biçimi olan devlet ve onun aynasında özü gereği devrimci olan proletarya. Foucault tarafından özcü düşünceyi yapıbozumuna uğratmak için kullanılan soybilim ise, "şeylerin özsüz oldukları sırrını ya da onlara yabancı güçlerden yola çıkarak özlerinin parça parça inşa edilmiş olduğu sırrını" ortaya çıkarır.[36] O halde, devlet ve sınıflara ilişkin soybilimsel bir araştırma, bunların güç ilişkilerinin kesişiminin bir sonucu olduğunu ve bu nedenle bir öze sahip olmadıklarını gösterir. Bu doğrultuda, Foucault'ya göre sınıflara öncel olan, Althusser'in iddia ettiği gibi sınıf mücadelesi değil, herkesin herkesle mücadelesidir. "Mücadelenin, biri proletarya, diğeri burjuvazi olmak

---

[34] Foucault, "Michel Foucault'nun Oyunu" içinde *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 129.

[35] Foucault, "İktidarın Halkaları" içinde *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı, İstanbul, 2014, s. 161.

[36] Foucault, "Nietzsche, Soybilim, Tarih", içinde *Felsefe Sahnesi*, s. 233.

üzere baştan verili özneleri yoktur. Kim kime karşı savaşır? Hepimiz birbirimizle savaşıyoruz."[37]

Marx ve Engels tarafından "tüm sermayeyi burjuvaziden derece derece koparıp almak, bütün üretim aletlerini devletin, yani egemen sınıf olarak örgütlenmiş proletaryanın elinde merkezileştirmek" amacıyla formüle edilen 'geçici' bir siyasal egemenlik biçimi olan proletarya diktatörlüğü[38], özcü devlet anlayışının bir diğer örneği olması dışında Marksizm'deki gizli otoriter unsurları açığa çıkarmaya yönelik girişimlerde de sıkça yer alarak, devletin bir devrim aracı olamayacağı, proletaryanın değil proletaryayı temsil ettiğini iddia edenlerin devleti olacağı ve bu devletin iddia edildiği gibi sönümlenmeyeceği gibi temalarla eleştirilere konu edilmiştir. Bu eleştiriler, Marksizm'in gizli devletçiliğine yöneltilmiş haklı eleştiriler olarak okunabilir, ama aynı zamanda devletin, devrimci öznenin kimliğinin kurulmasında da önemli bir işlev yerine getirdiğini gözler önüne serer. Foucault'ya göre "devlet, kendi aygıtlarının sahip olduğu mutlak güce rağmen, bütün fiili iktidar ilişkileri alanını işgal edebilecek güçten yoksun olduğu için" iktidar, devletin sınırlarını aşar ve devlet yalnızca bu iktidar ilişkilerinin mümkün kıldığı zeminde işleyebilir.[39] Marksizm -her ne kadar devleti sınıf egemenliğinden türeterek onu ikincilleştirse de- devrimci mücadele bağlamında devlete iktidar ilişkileri çerçevesinde oynadığı rolden daha büyük bir rol biçmesi ve devlete bir öz atfederek devletin özünü belirleyenin sınıf egemenliği olduğunu ileri sürmesi, proletarya diktatörlüğü mefhumunun türetildiği teorik bağlamı oluşturur. Devrimci özne, karşıtlık ilişkisi kurduğu devletin iktidar ilişkileri içerisinde kaplamış olduğu alanın önemini artırması ve ona merkezi bir konum atfetmesi dolayımıyla merkezi gücün ele geçirilerek toplumsal alanın yeniden inşa edilebileceği tahayyülünü besler ve böylece kendi önemini artırır. Devlet ile devrimci mücadele arasında

---

[37] Foucault, "Michel Foucault'nun Oyunu" içinde *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 134.

[38] Engels ve Marx, *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, s. 140.

[39] Foucault, "Michel Foucault'nun Oyunu" içinde *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 73.

kurulan bu dışsallık ilişkisi ve devletin kendine ait tözsel bir iktidarı olduğu varsayımı Marksist düşünür Poulantzas tarafından da eleştirel bir şekilde ele alınmıştır. Poulantzas ve Foucault devleti iktidar ilişkilerinin yoğunlaşmış bir biçimi olarak görmeleri nedeniyle birbirlerine yakın bir pozisyonda konumlanarak, devletin kendinden menkul bir iktidarı ve bir özü olmadığını belirtmişlerdir. Bu düşünce devrimci mücadelenin devlet aygıtını ele geçirmeye odaklanmak yerine, mücadelenin daha geniş bir çerçevede kurulması gerekliliğine gönderimde bulunur. Devlet ile devrimci özne arasında bir dışarıdalık ilişkisi varsayarak, devrimci özneyi ve devleti karşıt cephelere konumlandırmak, Poulantzas tarafından ikili iktidar anlayışı olarak tanımlanır. Lenin ve Gramsci gibi birçok Marksist teorisyen devrimi bu çerçevede düşünmüştür. "Lenin'in çözümleme ve uygulamalarını kat eden temel bir çizgi vardır: Devlet bir *çifte iktidar* konumlanışı içindeki yüz yüze bir mücadeleyle blok halinde yok edilmek ve ikinci iktidar olan Sovyetler tarafından değiştirilmek, ikame edilmek zorundadır."[40] Buna benzer bir şekilde Gramsci de, devleti ya mevzi savaşıyla etrafı sarılacak veya manevra savaşıyla yok edilecek dışsal bir güç olarak anlamlandırmıştır. Poulantzas'a göre devlet sınıf mücadelelerinin yoğunlaşmış bir biçimi olduğu için, devrimci mücadele devlete dışsal olamaz. Bu çerçevede devlete dair telakisi dolayımıyla ikili iktidar anlayışını kabul etmeyen Poulantzas için "Devlet, el konulacak bir nesne-araç olmadığı gibi, tahta atlarla içine nüfuz edilen bir kale, ya da zorla açılan bir kasa değildir: Siyasi iktidarın icra edildiği merkezdir."[41]

Devrimci öznenin, devlet gibi makro boyuttaki tahakküm pratiklerinin karşıtlığında kendini tanımlama girişimi, burjuva devletinin aynasında kurgulanan proletarya diktatörlüğünde olduğu gibi, devrimci öznenin, devlete benzemesi ve devleti mümkün kılan iktidar biçimlerini içselleştirmesi sonucunu doğurmuştur. Marksist-Leninist devrimci hareketin iktidara dair telakisi, devletin hem devrim kavramının anlam-

---

[40] Poulantzas, *Poulantzas Kitabı: Seçme Yazılar*, s. 491.

[41] A.g.y., s. 499.

landırılmasında hem de devrimci öznenin kimliğinin kurulmasında bir ayna işlevi görmesine neden olmuştur. Leninist parti modelinde de görülebileceği üzere, partinin teorik çizgisine sıkı bağlarla bağlı ve parti ile kitleler arasında aracılık yapan 'profesyonel devrimciler' devlet görevlilerini, 'demokratik merkeziyetçilik' adı altında işletilen disiplin mekanizmaları ise devlet aygıtında işleyen disiplin mekanizmalarını andırır ve bu benzerlikler devrimci özne tarafından devlet mantığının farklı bir ideolojiyle tekrar üretildiğini gösterir. İktidar sorununu, devlet tahakkümü perspektifiyle ortaya koymak ve devleti temel hedef olarak belirlemek , "devrimci hareketin kendini politik-askeri terimlerle devletin eşiti kılması" ve bu doğrultuda "devletle aynı disiplin mekanizmalarıyla, aynı hiyerarşilerle, aynı iktidar örgütlenmesiyle bir devlet aygıtını -içeriden- model alması" sonucunu doğurarak devlet otoritesinin olumlanmasına ve küçük devletçikler oluşmasına neden olabilir.[42] Reel sosyalizmi bir tür sapma olarak ele almak ve özcü bir mantıkla tarihselliğinden soyutlanmış bir gerçek Marksizm'i, Sosyalist deneyimin karşısına dikmek yerine, belki de yapılması gereken "devlet aygıtlarının dışında, üstünde, yanında çok daha küçük düzeyde işlev gören iktidar mekanizmalarında değişiklik yapılmadığı takdirde" toplumsal değişimin sınırlı olacağını veya hiçbir şeyin gerçek anlamda değişmeyeceğini kabul etmektir.[43]

3

Marksistler ile Anarşistler arasında teorik olarak temel ayrım noktalarından biri olan devletin konumu meselesi, devletin sınıf tahakkümünün nedeni mi yoksa sonucu mu olduğu tartışması çerçevesinde şekillenir. Anarşizm, devleti egemen sınıfın baskı aygıtı olarak gören Marksist teorinin aksine, egemen sınıfı yaratanın devlet olduğunu ve devlet var oldukça, sınıf tahakkümünün farklı formlara bürünerek varlığını sürdüreceğine vurgu yapar. Marx'ın sınıfsal sömürünün dev-

---

[42] Michel Foucault, "*İktidar ve Beden*" içinde İktidarın Gözü, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı, İstanbul, 2012, s. 43.

[43] A.g.y., s. 43.

leti yarattığı tezine itiraz eden Bakunin, devletin kendi varoluşunu idame ettirebilmek için sömürü ve sefaleti yeniden ürettiğini belirterek, Anarşist devrim teorisinin genel çerçevesini çizer: "Yoksulluğu ortadan kaldırmak için devleti ortadan kaldırmak gerekir."[44] Marksist ve Anarşist devrim teorileri arasındaki temel farkı oluşturan iktidarın birincil kaynağı sorununa vurgu yapan Engels ise, Bakunin ve diğer Anarşist düşünürlerin aksine ilk olarak ortadan kaldırılması gerekenin sermaye olduğunu ve bu yapıldığı takdirde devletin var oluş koşullarının ortadan kalkacağı için devletin sönümleneceğini ifade eder. "Sermayeyi, tüm üretim araçlarının bir avuç insan tarafından sahiplenilmesini ortadan kaldırın, devlet kendi kendine çökecektir."[45]

Anarşizm ve Marksizm arasındaki iktidarın kaynağına ilişkin bu ihtilaflı konu, devletin bir devrim silahı olarak kullanılıp kullanılamayacağı meselesi bağlamında farklı sonuçlar doğurur. Anarşist düşünürler devleti toplumsal eşitsizliklerin kaynağı olarak anlamlandırmaları nedeniyle, Marksizm tarafından sınıfsal eşitsizliklerle mücadele etmek amacıyla kuramsallaştırılan proletarya diktatörlüğünün de kendine özgü bir egemen sınıf yaratacağına vurgu yaparak, devletin bir devrim silahı olarak kullanılamayacağını belirtirler. Bu çerçevede Anarşizm, özgürlüğe giden yolu Marksist teorinin geçici olarak devlet gücünü genişletmekte aramasının aksine, devleti bütünüyle ortadan kaldırmakta arar.[46] Marksizm ile Anarşizm arasında ihtilaflı konular sadece iktidarın kaynağı ve devrimde devletin rolünün ne olacağıyla sınırlı değildir. Devrimin öznesi meselesinde bu iki teori arasındaki tartışmalar bir sınıfın 'ayrıcalıklı konumu' çerçevesinde şekillenir. Marksizm, üretim ilişkilerindeki konumu nedeniyle kendisini bütün toplumun temsilcisi sıfatıyla burjuvazinin anti tezi olarak sunma imkânı olduğu iddiasıyla proletaryayı devrimin özne-

---

[44] Mikhail Bakunin, *Marxism, Freedom and the State*, çev. K. J. Kenafick, Freedom, Londra, 1950, s. 49.

[45] Friedrich Engels-Karl Marx, *Anarşizm üzerine*, çev. Sevim Belli, Sol, Ankara, 1999, s. 66.

[46] George Crowder, *Klasik Anarşizm*, çev. Sinan Altıparmak, Öteki, İstanbul, 1999, s. 26.

si olarak belirlerken, Anarşizm içerisinde proletaryanın da olduğu fakat proletaryanın diğer unsurlara hegemon bir pozisyonda olmadığı bir 'kitle' hareketini devrimin öznesi olarak belirler. Bookchin, Marksistlerin işçi sınıfının aktif veya pasif desteği olmaksızın devrimin gerçekleşemeyeceği tezini kabul etmekle beraber, bu iddianın köylülerin, teknisyenlerin, diğer profesyonellerin ve gençlerin desteği olmaksızın devrimin gerçekleşemeyeceği tezinden daha doğru olmadığını belirtir.[47] Bu konu özelinde Post-Marksist düşünce de, klasik Marksizm'den ziyade Anarşizme yakın bir konum benimseyerek, günümüzde Marksist kategorileri tartışmanın ön koşulu olarak "bir 'evrensel sınıf'ın ontolojik olarak ayrıcalıklı konumuna dayanan her türlü epistemolojik imtiyazdan" vazgeçilmesi olduğunu vurgulamıştır.[48]

Marksist-Leninist teorinin, devrimci parti anlayışı ise Anarşist perspektiften bir tahakküm pratiği ve otoriter bir arzu olarak anlamlandırılmıştır. Proudhon, parti ve hükümetin birbirini bütünleyen iki unsur olduğunu ve kitlelere yukarıdan aşağıya yön vererek onları kontrol altında tutmak, insanların isyana yönelik enerjilerini absorbe etmek gibi konularda bu iki aygıtın ortak eğilimlere sahip olduğunu belirtir.[49] Dolayısıyla Anarşistler, partilerin devlet aygıtına benzer mekanizmaları işlettiğini ve kontrol, denetim, yönlendirme mekanizmaları çerçevesinde bir tahakküm pratiği gerçekleştirdiğini vurgulayarak parti öncülüğünde devrim anlayışını reddederler ve devrimin kitlelerin kendiliğinden isyanıyla gerçekleşeceğini belirtirler. Anarşistlerin parti konusundaki bu düşünceleri, Anarşizm ile Marksizm arasındaki bazı ihtilaflı konuların dayandığı teorik arka plan hakkında ipucu verir. "Marksizm devrimci strateji hakkında kuramsal ya da analitik bir söylem" olarak ön plana çıkarken, "Anarşizm devrimci

---

[47] Murray Bookchin, *Bookchin reader*, der. Janet Biehl, Black Rose, Londra, 1999, s. 131.

[48] Chantal Mouffe-Ernesto Laclau, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. A.Kardam-D.Şahiner, Birikim, İstanbul, 1992, s.10

[49] Pierre J. Proudhon, "Yönetimin Aslı ve Yönelimi" içinde *Makaleler*, çev. M. Tüzel, Birey, İstanbul, 1992, s. 27.

pratik hakkında etik bir söylem" olarak ön plana çıkar.[50] Bu çerçevede Anarşizm, yatay ilişki ağlarının nasıl kurulacağı, topluluk içerisinde demokratik mekanizmaların nasıl işletileceği, amaçlara uygun araçların nasıl seçileceği gibi daha etik-politik meselelere yoğunlaşır. Anarşizm otorite sorununu Marksizm'den daha geniş bir perspektifte ortaya koyarak, anti-otoriter bir siyaseti devrimden sonraya ötelemeyerek bugünden kurmaya başlamıştır. Özgürlük, eşitlik gibi ideallere, otoriter ve hiyerarşik araçlarla ulaşılamayacağının farkında olması nedeniyle Marksizm'e nazaran Anarşizm, özgürleştirici bir siyaset konusunda daha kapsamlı bir düşünce sunmaktadır. Hannah Arendt'in de belirtiği üzere, amaçlar her zaman araçların altında ezilme tehlikesiyle karşı karşıyadır ve insanın amaçları nihai olarak ön görülemeyeceği için, geleceğin dünyasının şekillenmesinde araçlar amaçlardan çok daha belirleyici olabilmektedir.[51]

Anarşizm ile Marksizm arasındaki ihtilaflı konular olduğu gibi benzer teorik varsayımlardan hareketle üretilmiş, birbirlerine yakın tezler de mevcuttur. Marksizm iktidarın kaynağı ve yerinin sınıf tahakkümü olduğu tezinden hareketle, sosyalist devrimin sınıf tahakkümüne son vereceğini ve böylece iktidarsız bir dünya yaratılacağını vurgulamasına benzer bir şekilde, Anarşizm iktidarın kaynağı ve yerinin devlet olduğunu ve devletin devrimle alt edildiği zaman gerçek anlamda özgürlüğe ulaşılabileceğini vurgulamıştır. Bu iki düşünce geleneği arasındaki benzerliğin nedeni, her ikisinin de bütünlüklü, temellük edinilebilinecek ve merkezden çevreye doğru yayılan bir iktidar telakisine sahip olmalarından kaynaklanır. Anarşizm, iktidarı devlet aygıtının edimiyle ilişkili hale getirerek, ona bütünlüklü ve merkezi bir görünüm vermeye çalışmış ve böylece devlet aygıtının ortadan kaldırılmasıyla iktidarın sönümleneceğini belirtmiştir. Dolayısıyla yazının ilk bölümünde Foucault'nun iktidar teorisinden hareketle Marksizm'e yöneltilen eleştiriler Anarşizme şamil kılınabilir.

---

[50] David Graeber, *Anarşist Bir Antropolojiden Parçalar*, çev. B. Kurtege-Sefer, Boğaziçi, İstanbul, 2012, s. 11.

[51] Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker, İletişim, İstanbul, 1997, s. 10.

Büyük oranda devlet ile toplum arasındaki bölünme ve ikircilik çerçevesinde anlamını bulan Anarşist teori, devleti kendi baskıcı mantığına göre işleyen ve toplum üzerinde hükümranlık kuran bir tahakküm pratiği olarak tanımlarken, toplumu ise kendisini idame ettirme yetkinliğe sahip organik bir bütün olarak tanımlar. Anarşistlere göre "toplum, en az düzeyde müdahale edildiği zaman en iyisini gerçekleştiren ve kendi kendisini düzenleyen bir oluşumdur."[52] Dolayısıyla Anarşizme göre, devlet ne liberal teorinin iddia ettiği gibi zorunlu bir kötülük, ne de toplum sözleşmesi kuramcılarının iddia ettiği gibi toplumsal sorunlara çözüm amacıyla icat edilmiş rasyonel bir düzenleme aygıtıdır. Anarşist perspektifte devlet, toplumsal eşitsizliklerin ve sorunların kaynağı olan, gereksiz bir kötülüktür. Bu çerçevede, Anarşist devrim teorisi, devleti ortadan kaldırarak, insanların barış, eşitlik ve özgürlük içerisinde yaşayacağı bir düzeni tesis etme vaadinde bulunur. Anarşizm, dayanmış olduğu bu teorik varsayımlar çerçevesinde, Marksizm'den daha geniş bir devrim perspektifi ortaya koymuş ve devrimi sadece üretim ilişkilerinin değiştirilmesiyle sınırlı tutmayarak, devlet, aile, kilise gibi bütün kurumların radikal bir şekilde parçalanması olarak kavramıştır. Bakunin'e göre "devrimin ilk gününden itibaren devleti ve tüm kurumlarını, radikal bir şekilde tamamen ortadan kaldırılması gerekecektir."[53]

Toplum ile devlet arasında dışsallık ve karşıtlık ilişkisi kuran Anarşizm, iktidarın özneye baskı uygulayarak işlediği tezinden hareket eder ve böylece teorik arka planda insan öznesinin saflığını korumaya çalışarak, özneyi iktidara karşı bir direniş odağı olarak anlamlandırır. Aydınlanmacı hümanist bir perspektif çerçevesinde şekillenen Anarşist düşünce, iktidarın özne kurucu gücünü yadsıyarak, tabiiyeti sadece baskıya indirger. Modern siyasal düşüncede özne-iktidar ilişkine ilişkin yeni yaklaşımlar bağlamında Anarşizmin özne-

---

[52] Peter Marshall, *Anarşizmin Tarihi*, çev. Yavuz Alogan, İmge, Ankara, 2003, s. 39.

[53] Mihail Bakunin, *Bakunin / Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri*, der. Sam Dolgoff, çev. Cemal Atilla, Kaos, İstanbul, 1998, s. 157.

iktidar formülasyonu düşünüldüğünde, Anarşist düşüncenin paradoksal bir şekilde iktidardan ayrılmaz bir yön ihtiva eden özneyi, iktidara karşı bir direniş odağı olarak kavramsallaştırdığı söylenebilir. Tabiiyetin ikircikliğine vurgu yapan Judith Butler'a göre, Foucault'nun iktidarı "yalnızca özne üzerinde baskı kuran değil, özneyi de kuran, yani öznenin kuruluşu yoluyla baskı kuran bir şey olarak yeniden formüle edişi, öznenin doğuşundaki ikircikliliği ima eder."[54] Öznenin ikircikliği, iktidara tabi olunarak özne haline gelineceğine işaret ederek, özne ve iktidarın ayrılmaz bir yön ihtiva ettiğine gönderimde bulunur. Dolayısıyla öznelleşme, iktidara tabi olma süreçleriyle gerçekleştiği için, Anarşizmin yaptığı gibi insan öznesini veya toplumu iktidarın dışarısında ve karşıtlığında kurgulayarak, onu direniş için bir kalkış noktası olarak ele almak bir yönüyle iktidarın olumlanması anlamına gelir.

Anarşizm aynı zamanda Aydınlanmanın düşünsel geleneği içerisinde konumlanıp bilim, hakikat ve ahlakı iktidara karşı bir direniş odağı olarak anlamlandırarak, bu unsurların gelişmesinin iktidarın dayandığı temelin altını oyacağını iddia eder. Dönemin cari bilimini halktan kopuk olduğu için eleştiren Bakunin bilimin, ahlaki bir otorite tarafından yetki verilmiş 'bilginler' tarafından temsil edilmesi gerektiğini ve böylece hem toplumun rasyonel örgütlenmesinin sağlanacağını hem de bilimin yaşama ilişkin hale gelerek, iktidarın altını oyacağını belirtir.[55] Benzer bir şekilde Kropotkin ise bilim ve felsefenin "insanlığı yeni bir ilerleme dönemine götürebilmek için gereken düşünce özgürlüğü ve maddi gücü" sağladığını belirtir.[56] Dolayısıyla, Anarşizm bilimi iktidara karşı bir direniş mevzisi olarak anlamlandırmış ve bunun yanı sıra bilim ile ahlak arasında bir rabıta kurarak, ahlakın tanrı gibi metafizik unsurlardan türetilemeyeceğini, bilim aracılığıyla kavranabileceğini ve böylece bütün insanlar için ortak ahlaki değerlere ulaşılabileceğini belirtmiştir. Bu ahlaki yasalar insanlar arasındaki yardımlaşmayı ve tutunumu sağ-

---

[54] Butler, *İktidarın Psişik Yaşamı*, s. 14.

[55] Bakunin, *Bakunin / Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri*, s. 245- 246.

[56] Pyotr Kropotkin, *Ethics: Origin and Development*, çev. L S. Fnedland- J.R. Pıroshnıkoff, The Dıal, New York, 1924, s. 5.

layarak, devletsiz bir toplumda düzeni tesis edecektir. Öte taraftan Anarşizme göre "Devlet'teki yaşam kelimenin en gerçek anlamında ahlaksızlaştırıcıdır."[57] Anarşizm ise ahlak aracılığıyla ve "halk içinde özgür bilimin geniş çapta yayılması suretiyle" otoritenin radikal bir şekilde parçalanmasıdır.[58] Ahlak ve bilimi iktidara karşıt olarak düşünme eğilimi, ahlak ve bilim aracılığıyla öznenin nasıl kurulup ve yeniden yapılandırılarak itaatkâr hale dönüştürüldüğünü görmezden gelir. İktidar aynı zamanda, çalışma ve üretimin yüceltilmesi, suç ve cezaya ilişkin söylemler, toplumsal düzenin ve mülkiyet sisteminin kutsanması yönelik değer yargıları gibi bir dizi ahlaki söylem ve bunun yanı sıra, insanları daha verimli ve itaatkâr kılmaya yönelik bir dizi biyopolitik teknik aracılığıyla da işler. Bu çerçeve bilim ve ahlak bir yönüyle de iktidar ilişkileri tarafından yapılandırılır. Anarşizmin bilim ve ahlakın, iktidarın altını oyacağını düşünmesinin aksine insanların "düşünce ve algıları bizatihi onlara dayatılan tahakküm ilişkilerinin yapılarıyla uyumlu bir şekilde yapılandığında, tanıma edimleri kaçınılmaz olarak minnet veya itaat edimleri olur."[59] Foucault'nun da ifade ettiği üzere, bilme, öteki iktidar biçimleriyle olan ilişki ve iletişim içerisinde, saptama, toplama ve yer değiştirme edimleri çerçevesinde var olur ve bu durum bilginin de bir iktidar alanı olduğunu gösterir. Öte taraftan iktidar da ancak, bilginin üretimi, dağıtımı ve elde tutulması aracılığıyla etkili olabilir. Dolayısıyla "bir yanda bilgi öte yanda toplum ya da, bir yanda bilim öte yanda devlet yoktur, ama 'iktidar-bilme'nin temel formları vardır."[60]

Marksizm'in tarihi sınıf mücadelelerinin tarihi olarak görmesine karşın, Anarşizme göre, tarih insanlık ile iktidar arasındaki mücadelenin tarihidir.[61] Anarşizm antropolojik bir

---

[57] Crowder, *Klasik Anarşizm*, s. 35.

[58] Mihail Bakunin, *Tanrı ve Devlet*, çev. Remzi Çaybaşı, Belge, İstanbul, 1998, s. 108.

[59] Pierre Bourdieu, *Eril Tahakküm*, çev. Bediz Yılmaz, Bağlam, Ankara, 2015 s. 26.

[60] Michel Foucault, Ders Özetleri 1970-1982, çev. Selahattin Hilav, YKY, İstanbul, 1993, s. 51

[61] Saul Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, çev. Kürşad Kızıltuğ, Ayrıntı, İstanbul, 2006, s. 74.

varsayımdan hareket ederek, bir insan doğası telakkisi çerçevesinde anlamını bulur. Anarşizm insanın özü gereği iyi, ahlaklı ve yardımsever olduğunu belirterek, kötülüğü, ahlaksızlığı ve irrasyonelliği ise iktidar ile ilişkilendirir. Dolayısıyla toplumsal sorunların kaynağı devlettir. Aydınlanmanın insan merkezli düşünce sistemi, insan doğasına ayrıcalıklı bir statü vererek, toplumsal ve siyasi düzenin doğal sürecinin belirlenmesi için "öncelikle bütün insanların içlerinde olan, dolayısıyla hepsinde ortak olan, özellik ve yeteneklerin" tespit edilmesi gerektiğini vurgular.[62] Anarşizm aydınlanmanın hümanist geleneği içerisinde konumlanarak, toplumu ve devleti insan doğası çerçevesinde açıklamış ve Anarşist devrim teorisi bu bağlamda epistemolojik çerçevesine oturmuştur. 'Doğal otorite' ve 'yapay otorite' arasında bir ayrıma giden Bakunin, insanın özünde iyi, ahlaklı, rasyonel bir varlık olduğunu ve bu özelliklerin insandan ayrılmaz bir yön ihtiva ettiği için, doğal otorite diye adlandırılması gerektiğini ifade etmiştir. Yapay otorite ise, özü gereği akıl dışı, ahlak dışı, irrasyonel olan dolayısıyla insana yabancı olan, kilise, devlet gibi kurumların otoritesini anlamlandırmak için kullanılmıştır. Bakunin doğal otoritenin, insana dışsal bir otorite olmadığı için ona itaat etmenin kölelik olmadığını ve hatta özgürlüğün doğal otoriteye itaat etmek olduğunu belirtir. "İnsanın özgürlüğü yalnızca şunda yatar: İnsan bu doğal yasalara itaat eder, çünkü bu yasalar insana kutsal veya insani, kolektif veya bireysel olan dışsal bir irade tarafından dayatılmamıştır, bizzat insanın kendisi bu yasaları bu şekilde kabul etmiştir."[63] Bu çerçevede Anarşist devrim, doğal otoriteyi bastırarak, onun fiilileşmesini engelleyen yapay otoriteyi ortadan kaldıracak ve böylece doğal otorite kendini gerçekleştireceği imkân ve ön koşullara sahip olacaktır. İyi, rasyonel ve ahlaklı insan özneleri arasında yardımlaşma ve işbirliği temelinde iktidarsız bir dünya kurulacaktır.

Anarşizmin özne ile iktidar arasında kurmuş olduğu bu ilişki, devrimci öznenin iktidara olan bağımlılığını gözler

---

[62] Alex Callınıcos, *Toplum Kuramı*, çev. Yasemin Tezgiden, İletişim, İstanbul, 2013, s. 43.

[63] Bakunin, *Bakunin / Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri*, s. 239.

önüne sererek, Nietzsche'nin Anarşizme yönelik eleştirilerini açıklama imkânı verir. Nietzsche'ye göre hınç (*Ressentiment*) "en güzel çiçeklerini" Anarşistler arasında vermektedir.[64] Hınç duygusu, kendisini ötekinin karşıtlığında olumlayan, kendisine ilişkin fikir geliştirebilmek için bir düşman figürüne ihtiyaç duyan kölece düşünüş biçiminin temel karakteristik özelliğidir. Efendi ahlakı kendisinden yola çıkan bir düşünüş tarzından hareketle bir olumlama ile işe başlar ve ötekine karşı yorumu -veya olumsuzlaması- bu temelde gerçekleşir. Köle ise, kendisine ilişkin bir olumlamaya ulaşabilmek adına, olumsuzlama ve ardından olumsuzlamanın olumsuzlaması süreçlerini izler. Kölenin kendi iyiliğini, ötekinin kötülüğü üzerinden kurması hasebiyle, köle ahlakında olumsuzlama birincil, olumlama ikincil iken (ki bu sahte bir olumlamadır), efendi ahlakında durum tam tersidir. Nietzsche'ye göre köle ahlakı en başından kendinden olmaya, farklı olana, dışarıdakine 'hayır' der ve bu 'hayır'ı kendi yaratıcı edimi yapar.[65] Köle ancak ötekine karşıtlık temelinde eylemde bulunabilmesi ve harekete geçebilmek adına dış uyaranlara ihtiyaç duyması nedeniyle, köle ahlakı tepkisel kuvvetler ile ilişkilidir. Efendi ahlakı ise etkin kuvvetler ile ifade olunur. Nietzsche'nin köle ve efendiliği tanımlayış şekli, bu mefhumları egemenliğe referansla kurmadığına açıklık getirir. Köle yeni değerler, yeni yaşam olanakları yaratamadığı için ve dolayısıyla ötekinin değerlerinin anti tezi olarak kendini kurmaya ve öteki tarafından tanımlanmaya muhtaç olduğu için köledir. Bu bağlamda Hegel insanın en temel istencinin bilinip tanınma olduğu tezinden hareket ederek, tarihi köle-efendi diyalektiği çerçevesinde açıkladığında Nietzsche felsefesine göre aslında kölenin köleyle, tepkiselin tepkiselle olan ilişkisini anlatmaktadır. Hegel'e göre efendi "bir başka insan tarafından bilinip-tanınmak için hayatını tehlikeye atmış insandır."[66] Hegel'in, öteki tarafından tanınmaya bağımlı olarak

---

[64] Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, s. 69.

[65] *A.g.y.*, s. 29.

[66] Alexandre Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, YKY, İstanbul, 2001, s. 50.

sunduğu efendi portesi, "başlangıçtan beri köle tarafından yapılmış bir portre" ve "başarı sağlamış bir kölenin" portesidir.[67] Tez, antitez, sentez bağlamında farkı yadsıyarak ilerleyen ve tepkisellikle ifade olunan diyalektik mantık kölece bir düşünüş tarzı olmasına karşın, Nietzsche'nin köle-efendi kavramlarını belirli ikilikler üzerinden ele alınarak diyalektik bir sentezi yapılamaz. Dolayısıyla Nietzsche'nin Anarşizme yönelik eleştirileri, devletçi bir tepki olarak görülmemeli ve söz konusu eleştirilerin devlete bir olumlama olarak geri dönerek, devleti efendi pozisyonuna yükseltmeyeceği unutulmamalıdır.

Post-Anarşist düşüncenin de ifade ettiği üzere[68], klasik Anarşizmin insan ile iktidar arasında kurmuş olduğu karşıtlık ilişkisi, içerinden hınç duygusunun neşet ettiği kölece bir düşünüş tarzıdır. En somut örneğini Bakunin'in doğal otorite ile yapay otorite arasında yapmış olduğu ayrımda bulduğu üzere, klasik Anarşizm ilk önce devlete ilişkin bir olumsuzlamayla işe başlayarak, devletin kötü, irrasyonel ve ahlaksız olduğunu belirtir, daha sonra ise bu olumsuzlamanın olumsuzlamasını yaparak iktidarın karşıtlığında tanımladığı insanın iyi, rasyonel ve ahlaklı olduğunu belirterek bir olumlamaya ulaşır. Dolayısıyla hıncın karakteristik özelliği olan, kendisini ötekinin karşıtlığında kurgulama eğiliminin Anarşist düşünce içerisindeki izdüşümü, Anarşizmi iktidara bağımlı kılarak iktidarın aynasında otoritenin olumlanması sonucunu doğurur. İnsanın iyi, rasyonel ve ahlaklı olarak kurgulanabilmesi için, bu özelliklerin zıddına sahip bir şeye ihtiyaç vardır. Bakunin'e göre adaletsizlikten nefret edilmeksizin adalet, otoriteden nefret edilmeksizin özgürlük, tanrıdan nefret edilmeksizin insanlık sevilemez.[69] Olumsuzu kendi özüne dâhil ederek kendi kimliğini kuran hınçtan muzdarip özne, uzun erimli olarak kendisini yeniden üretebilmek için sürekli tepkiyeceği unsurlar arar ve söz konusu unsurların

---

[67] Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, Norgunk, İstanbul, 2010, s. 20.

[68] Bu konuda yapılmış daha kapsamlı bir çalışma için bkz. Saul Newman, *Anarchism and the politics of ressentiment*, Theory & Event, 4, 2000, s. 3.

[69] Bakunin, *Tanrı ve Devlet*, s. 181.

mütemmim cüzü haline gelir.[70] Dolayısıyla tahakküm ve sömürüye son verme iddiasına rağmen hınçlı özne, onlardan vazgeçemez ve onları her yerde arayıp bulmaya ihtiyaç duyması hasebiyle yaşama amacı tahakküm ve sömürü olur.[71]

Otorite sorunu Marksizm'den daha geniş bir çerçevede ele alan ve özgürleştirici bir siyasete dair Marksizm'e nazaran büyük imkânlar veren Anarşizm, buna rağmen, indirgemeci iktidar anlayışı, özneyi iktidarın dışarısında düşünme eğilimi gibi konularda Marksizm'e paralel tezler geliştirmiştir. Ayrıca Anarşist devrim teorisinin şekillenmesinde başat rol oynayan insan öznesine dair antropolojik varsayımlar, Nietzsche'nin de belirttiği üzere, Anarşizmin bir yönüyle hınç ile ilişkilenmesine neden olmuştur.

4

İnsan devrimci bir militan olduğuna inanırken (özellikle o zaman) faşist olmamak için ne yapmalıdır?
Michael Foucault [*Anti Oidupus'a Önsöz*]

Marksist ve Anarşist devrim teorilerinin iktidarı olumlayan tezler geliştirmelerinin nedenlerinden biri de, söz konusu teorilerin diyalektik bir düşünceye esir olmalarıyla alakalıdır. Kendisini burjuvazinin/devletin anti tezi olarak kuran bir anlayış, yeni değerler ve yaşam olanakları yaratamayarak, mevcut yerleşik değerlere esir olur. Deleuze, diyalektiğin yeni düşünme ve duyumsama biçimleri yaratmaktan aciz, nihi-

---

[70] Burada ortaya koyduğumuz argümanların Türkiye'deki mevcut sol siyasetin görünümlerine uyarlanabilecek veçheler içerdiğini de iddia edebiliriz, lakin yazının sınırları bunu açmamıza izin vermemekte. Yine de birkaç iddia ile meseleye dokunmak mümkün. En basitinden farklı patikalarına rağmen sol siyasi zeminde ahlaki doğruları siyasi mücadelelerin ikamesine tahvil eden bir ataletten bahsedilebilir. Devrimci nostaljik paradigmanın tuhaf hakimiyetinden tutun da politik ahlakçılığı antipolitik bir hınç makinesine dönüştüren sol siyasi gramer neredeyse bütünüyle bir mahkeme tutanağını andırmaktadır. Gerçekliğin onu sarmalayan kuramdan her daim önde olduğunu unutan ve mevcuda ayak uyduramayan Sol'un bizdeki öyküsü metinde ele aldığımız kritikleri bile geçersiz kılacak oranda fecaat durumdadır.

[71] Daniel Colson, *Proudhon'dan Deleuze'e Anarşist Felsefe Sözlüğü*, çev. Işık Ergüden, Versus, İstanbul, 2011, s. 156.

lizm perspektifindeki tepkisel bir hınç ideolojisi olduğunu vurgular.[72] Deleuze ve Guattari ise Nietzsche okumaları dolayımıyla, belirli ikiliklerin ötesinde, hınçtan arınmış etkin kuvvetlerle ifade olunan bir direnişi teorize etmeye çalışırlar. Bu çabanın somut tezahürlerinden biri, devlet ile göçebelik arasındaki farkta anlamını bulan *savaş makinesi* kavramıdır. Deleuze ve Guattari, göçebelerin icadı olan savaş makinesinin, devlet aygıtından kökten farklı olduğunu, temsil ve kodlama sistemlerinden kaçarak sürekli dışarıya doğru açıldığını ve böylece yeni bağlantılar kurduğunu belirtir. Devlet ile göçebe arasındaki farkı, basit bir şekilde yerleşiklik ile hareket arasındaki ayrıma referansla kurmayan Deleuze ve Guattari'ye göre, devlet bir kapma ve nizam verme aygıtı olarak yerliyurtlulaştırıcı bir işlev yerine getirirken, göçebe bazen hareket ederek, bazen de bulunduğu yeri terk etmemekte ısrar ederek, devlet aygıtı tarafından kapılmamaya çalışır. Göçebenin sürekli dışarıya doğru açılan bir hareket tarzı izlemesi, göçebenin devletin diyalektik bir karşıtı olmadığına işaret eder. Devletin kaptığı savaşçıları, yerliyurtlu hale getirmesine bağlı olarak askerlere, gardiyanlara sahip olmasına karşın, göçebeler hareket tarzına uygun olarak savaş makinesine sahiptir ve bu savaş makinesi devlet aygıtının dışarısındadır. Deleuze ve Guattari'ye göre savaş makinasının devlet aygıtının dışarısında olduğunu söylemek yeterli değildir, o saf bir dışarıdalık formudur.[73] Savaş makinasının dışarıda olma durumu ve göçebelerin devlet karşıtlığında tanımlanamaz oluşu, Deleuze ve Guattari'nin belirli diyalektik ikiliklerin ötesinde, etkin kuvvetlerle ifade olunan, yaratıcı bir direniş geliştirdiklerine işaret eder.

Düşünceyi temsil sisteminden kurtarmaya çalışarak, düşüncenin yaratıcı yönünü ön plana çıkaran Deleuze ve Guattari, deneyim ve dışarıyla kurulan yeni bağlantılar çerçevesinde anlamını bulan *Nomos* ile bütün deneyime öncel ve kendi kendine gönderimde bulunan *Logos* arasında bir ayrım

---

[72] Gilles Deleuze, "Üstinsan: Diyalektiğe Karşı", çev. Turhan Ilgaz, *Cogito*, 25, 2001, s. 127-128.

[73] Félix Guattari ve Gilles Deleuze, *Kapitalizm Ve Şizofreni 1 Göçebebilimi İncelemesi/Savaş Makinası* çev. Ali Akay, Bağlam, Ankara, 1990, s. 30.

yaparak, göçebe mekânı nomos ile yerleşik mekânı ise logos ile ilişkilendirirler. "Yerleşiklerin mekânı duvarlarla, çitlerle, çitler arasındaki yollarla" çevrili pürtüklü bir mekânken, "göçebenin mekânı yalnızca çizgilerle işaretlenmiş kaygan mekândır."[74] Dolayısıyla yerleşik ve hiyerarşik düşünceye karşı, göçebe düşünce dışarıyla kurulan bağlantıyla ve yaratıcılıkla karakterize olur.

Deleuze ve Guattari'nin bu tezleri, felsefeye değerler sorunu getiren ve gerçek filozofun alametifarikasının yasalar koymak olduğunu söyleyen Nietzsche'nin düşünceleriyle beraber okumak devrimci düşünce için önemli sonuçlar doğurur. Nietzsche'ye göre eski yaratışların tespiti ve ifadesiyle kendisini sınırlandıran Kant ve Hegel gibi filozofların aksine, gerçek filozof yaratıcı ve yasa koyucudur.[75] Geçmiş değerlerin yükünü sırtlayan ve kitlelere bir hakikat söylemi dayatan bir anlayış, ürettiği hınç aracılığıyla, karşıtlık ilişkisi kurduğu unsura sürekli tepkisel ve bir türlü etkin olamayarak, ona bağımlı hale gelir. Bunun aksine, göçebeler örneğinde olduğu gibi nomos, yeni yaşam olanakları yaratmak ve ötekine duyulan bağımlılıktan kurtulmak anlamına gelir. Deleuze ve Guattari, "devrimci eylemin altında yatan motiflere yönelik örtük bir Nietzscheci meydan okuma" geliştirir, devleti ele geçirmeye çalışan yaklaşımlar devlete karşı bir yakınma uygular ve Komünist Parti "devrimci işçilere kendi egemen gerçekliğini telkin ederek, kapitalist sisteme karşı, hınçtan özneler" oluşturur.[76]

Hıncın yeni değerler yaratamamaktan, dolayısıyla yerleşik değerleri sırtlamaktan ve ona tepkimekten neşet ettiğini ifade eden Nietzsche, hıncı köle ahlakıyla ilişkilendirir ve kölenin temel motiflerinden birinin farka tahammül edememek olduğunu dile getirir. Köle, farkı bir tehdit olarak telakki ederek, farklı olanı kendisine benzemeye zorlar. Aynı zamanda güç

---

[74] Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Kapitalizm Ve Şizofreni 1 Göçebebilimi İncelemesi/Savaş Makinası*, s. 82.

[75] Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, çev. Judıth Norman, Cambridge, New York, 2002, s. 105-106.

[76] Philip Goodchild, *Deleuze & Guattari-Arzu Politikasına Giriş*, çev. Rahmi G. Öğdül, Ayrıntı, İstanbul, 2005, s. 196

ile gücün imgesini birbirinden ayırarak, eylemi suçlar ve hayatı olumsuzluk ile ilişkilendirir. Kuzu, kartalın yapabileceği her şeyi yapmaya muktedir olduğunu fakat kendisini bundan alıkoyduğunu söyleyerek, kartalın kendisi gibi yapmasını ister.[77] Nietzsche'nin güç istenci kavramı, eylem ile eylemin imgesinin ayrıldığı ve gelecekteki bir duruma gönderimde bulunan mevcut yerleşik değerler çerçevesindeki gücü veya egemen olmayı istemekten derinden farklıdır, böyle bir anlayış sadece hınç üretebilir. Güç istenci yeni değerler yaratmakta ve yaşamı etkin kuvvetler ile en üst düzeyde olumlamakta ifadesini bulur. Deleuze ve Guattari'nin göçebeler ve devlet ile ilgili düşünceleri, Nietzsche felsefesi eşliğinde okunduğunda, devletin köle ahlakı, göçebelerin ise efendi ahlakı ile ilişkili olduğu söylenebilir. Devlet, göçebeleri kendi bünyesine dâhil etmeye çalışarak, onların farklılığına tahammül edememekte ve onları bir tehdit olarak telakki etmektedir. Devletin bakış açısından göçebe savaşçıların farklılığı "zorunlu olarak olumsuz bir şekilde gözükür: aptallık, çılgınlık, biçimsizlik, gayri meşruluk, günah, zorbalık..."[78] Devlet göçebenin farklılığını, bir tür sapkınlık olarak ele alarak ona karşı bir hınç beslerken, göçebe devleti sadece kendisinden farklı olarak görür ve bu farkı kendi özü yapmaksızın kendinden hareketle olumlar. Göçebe değişen koşullarına ve kurduğu yeni bağlantılara uygun olarak sürekli yeni değerler ve yaşam olanakları yaratan nomos'a sahip iken, devlet yeni değerler yaratmaktan aciz, mevcut yerleşik değerleri sırtlayan bir 'hakikat' söylemine, bir logos'a sahiptir.

Deleuze ve Guattari'nin, savaş makinesi ve göçebeler ile ilgili düşünceleri, diyalektik mantığın ve hınç duygusunun ötesinde özgürleştirici bir siyasetin kapısını aralayarak, devrimci siyasete musallat olmuş hınç ahlakının nedenleri konusunda ipucu verir. Mevcut yerleşik değerlere hapsolmak ve kendisini ötekinin karşıtlığında olumlamaktan neşet eden hınçta ifadesini bulan diyalektik bir karşıtlık, otoriteyi bir

---

[77] Gilles Deleuze, *Nietzsche*, çev. İlke Karadağ, Otonom, İstanbul, 2005, s. 29.

[78] Deleuze ve Guattari, *Kapitalizm Ve Şizofreni 1 Göçebebilimi İncelemesi/Savaş Makinası*, s. 30.

yönüyle olumlamak anlamına gelmesi hasebiyle, sahte bir karşıtlıktır. Marksistler, burjuva devlet koduna karşı proleter devleti *karşı bir kod* olarak üretirken, Anarşistler devlete karşı insan özünü ön plana çıkararak, onu karşı bir kod olarak üretmişlerdir. Deleuze, Marksizm ve Freudculuğun "ufukta durmadan kodsuzlaşan şeyleri iyi kötü yeniden-kodlamaya" çalıştığını, Nietzsche'nin ise iyi- kötü gibi belirli ikilikler üzerinden yeniden kodlama çabasına girmediğini belirterek, "geçmişin, şimdinin ve geleceğin bütün kodları arasından kendini kodlanmaya bırakmayan ve bırakmayacak bir şeyi" aktarmanın Nietzsche'nin temel meselesi olduğunu vurgular.[79] Karşı kod üretmek, diyalektik bir anlayış uyarınca, kod'un sınırlarına ve anlayışına hapsolmak anlamına gelirken, kodsuzlaşmak bir olumsallık alanına açılarak, yaratıcı bir edim ile karakterize olur. Bu çerçevede göçebeler sürekli kodsuzlaşarak, yerliyurtsuzluk üzerinde yerliyurtlu hale gelenlerdir.[80]

Göçebeler savaş makinesi aracılığıyla, diyalektiğe karşı üst insanın politikasını uygulamaktadırlar. Deleuze, Nietzsche'nin üst insan kavramını diyalektiğe karşı bir oluş biçimi olarak ele alarak, üst insanının olumlanabilecek her şeyin bir araya geldiği en üstün olumlama biçimi olduğuna vurgu yapar. Bu oluş biçiminde, olumsuzlama olumlamanın hizmetinde olduğu için, olumsuzlama bir karşıtlık ile değil yıkıcılıkla karakterize olur. Deleuze, Nietzsche'nin eleştirel ve yıkıcı gücünün benzersizliğinin altını çizer ve bu gücün "her zaman bir olumlamadan, bir neşeden, bir olumlama ve neşe kültünden, yaşamı sakatlayanlara ve sönümlendirenlere karşı yaşama dair bir titizlikten" neşet ettiğine işaret ederek[81], Nietzscheci bir politikanın genel çerçevesini çizer.

Göçebeler kendilerine ilişkin bir olumlama zemininde devleti olumsuzlamaktadırlar ve bunun için devletin olumsu-

---

[79] Gilles Deleuze, "Göçebe Düşünce" içinde *Issız Ada ve Diğer Metinler, der. D. Lapoujade çev. Ferhat Taylan,* Bağlam, İstanbul, 2009, s. 391.

[80] Deleuze ve Guattari, *Kapitalizm Ve Şizofreni 1 Göçebebilimi İncelemesi/Savaş Makinası*, s. 83.

[81] Deleuze, "Gilles Deleuze Felsefeden Bahsediyor" içinde *Issız Ada ve Diğer Metinler*, çev. Ferhat Taylan s. 226.

zu olarak kendilerini kurmaktan ve dolayısıyla devlet koduna hapsolmaktan kurtulmaktadırlar. Ayrıca üst insan bir oluş biçimi olması hasebiyle, olumsallık zemininde yeni yaşam olanaklarına ve yeni değerlere açıklıkta ifadesini bulur. Örneğin, Bataille'ın Nietzsche okuması da bu çerçevede şekillenir. Bataille "onu doğrulayan ne bir amacı, ne de bir otoritesi"[82] olan bir sınır ihlali olarak adlandırdığı iç deney kavramı ile bu konuya işaret eder. Bataille'a göre Nietzsche'nin üst insan kavramsallaştırması, bir iç deney olarak, insanın sınırlılıklarına meydan okuduğu ve bu doğrultuda kendi bilincine vardığı bir oluş biçimidir. "Modern insanla üstün insan arasında olan bu özgür ve egemen insanı Nietzsche tanımlamak istemedi. Çok haklı olarak özgür olan şeyin tanımlanamayacağını düşünüyordu [...] Hiçbir şeyi sınırlandırmıyordu, bir olabilirlikler alanını yapabildiği kadar özgürce betimlemekle yetiniyordu."[83] Dolayısıyla üst insanın politikası yaratıcılık zemininde bir yıkıcılık olarak düşünülebilir, olumlu güçlerin egemenliği altındaki yıkıcılık, nihilistin olumsuzlamasının aksine 'aslan'ın[84] olumsuzlamasıdır, olumlaması ise yerleşik değerleri sırtlayan 'deve'nin olumlamasının aksine, yeni olana işaret eden 'çocuk'un olumlamasıdır.

Bu çerçevede, Deleuze ve Guattari'nin göçebeler ve savaş makinesine ilişkin düşünceleri kat edilerek, söz konusu çözümlemeler, Nietzsche felsefesi eşliğinde okunduğunda, gerçek anlamda devrimci bir siyasetin tepkisel kuvvetlerle değil, etkin kuvvetlerle ifade olunması gerektiği açıklık kazanır. Bir şeyin ötekisi olarak kendini kuran tepkisel bir devrimci siyaset anlayışı, tepkisel davrandığı unsurun perspektifine ve mevcut yerleşik değerlere hapsolarak, reddettiği unsuru (Devlet) olumlar ve var olabilmek için sürekli ona ihtiyaç

---

[82] Georges Bataille, *İç Deney*, çev. Mukadder Yakupoğlu, YKY, İstanbul, 2006, s. 64.

[83] Georges Bataille, *Nietzsche Üzerine*, çev. Mukadder Yakupoğlu, Kabalcı, İstanbul, 2000, s. 208- 209.

[84] Nietzsche ruhun geçirdiği üç dönüşümü betimlemek için "deve", "aslan" ve "çocuk" kavramlarını kullanır. Deve yerleşik değerleri sırtlamak, aslan bu değerlere meydan okuyarak, onları parçalamak, çocuk yeni değerler ve yeni değerlendirme ilkeleri yaratmak anlamına gelir. Bkz. Friedrich Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel, İthaki, İstanbul, 2006, s. 27-29.

duyar, bu durum devrimci olma iddiasının sahteliğini gösterir. Öte taraftan etkin kuvvetlerle ifade olunan devrimci bir siyaset, kendisinden hareketle kendisini olumlar ve bu olumlama zemininde devleti olumsuzlar ve siyasete ilişkin yeni bir perspektif ile devleti düşünsel anlamda da mahkûm eder, ayrıca yeni değerler yaratarak devleti var kılan mevcut yerleşik siyasi değerlere esir olmaz, bu salt bir yıkıcılıktır.

Deleuze ve Guattari'nin devrimci bir siyaseti yeniden düşünmeye yönelik en önemli katkılarından birisi de, Spinoza'dan La Boetie'ye birçok düşünürü meşgul etmiş, "gönüllü kulluk" sorununu, arzu kavramı aracılığıyla yeniden anlamlandırma imkânını vermeleridir. İnsanların kendi güçlerini kendi aleyhlerine olacak şekilde iktidarın hizmetine sunmaları anlamına gelen gönüllü kulluk sorunu, La Boetie örneğinde olduğu gibi siyaset felsefesinde genellikle bir rıza sorunu olarak ele alınmış, manipülasyon ve zor gibi kavramlar eşliğinde sorgulanarak, iktidar sorunsalı çerçevesinde çözülmeye çalışılmıştır. Deleuze ve Guattari ise söz konusu sorunu daha geniş bir çerçevede ortaya koymuş ve arzunun iktidarı aşan yönüne vurgu yaparak, sorunsalı değiştirmişleridir. Deleuze ve Guattari'nin teorik müdahalesinden sonra, bireylerin siyasal sisteme nasıl ve neden rıza gösterdiği sorunu yerini, arzunun nasıl düzenlendiği ve arzunun kendisinin baskı altına alınmasını nasıl arzuladığı meselesine bırakmıştır. Deleuze iktidarın arzunun bir duygulanımı olduğunu belirterek[85], insanların özgürlüğe arzu duyabileceği gibi, baskı ve tahakküme de arzu duyabileceği gerçeğine işaret eder. Deleuze ve Guattari'nin insanları baskı altına alanın iktidar değil, iktidara duyulan arzu olduğunu vurgulaması, devrimci bir siyasetin gözünü uzak ufuklara dikmek yerine mücadeleye en yakından başlaması gerektiğine ve ilk önce alt edilmesi gerekenin otoriteye duyulan bu arzu olduğuna işaret eder. Foucault, Deleuze ve Guattari'nin çözümlemelerini enine kesen temel ilkelerden birinin şu olduğunu ifade eder: "İktidara âşık olmayın."[86]

---

[85] Gilles Deleuze, "Arzu ve Zevk", içinde *İki Delilik Rejimi*, der.D. Lapoujade , çev. M. E. Keskin, Bağlam, İstanbul, 2009, s. 132.

[86] Foucault, "Anti-Ödipus'a Önsöz" içinde *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 58.

İktidara duyulan arzu basit bir şekilde, insan öznesinin sınırları çerçevesinde düşünülemez, böyle bir düşünüş tarzı en nihayetinde bütünlüklü bir özne varsayımına gönderimde bulunarak öznenin psikolojik durumundan neşet eden bir mazoşizm sorunsalına hapsolur. Ayrıca arzu ile nesnesi arasında bir ayrım uyarınca, arzuyu eksikle ilişkilendirir. Nietzsche, eylemi suçladığı ve hayatı olumsuzladığı gerekçesiyle güç ile gücün imgesi arasında ayrıma giden yaklaşımları *decadence* olarak mahkûm eder ve gücü olumlama temelinde ele alır. Deleuze ve Guattari de Nietzscheci olumlama zemininden hareketle, arzu ile imgesi/nesnesi arasında ayrıma giden ve böylece arzuyu eksiklikle ilişkilendiren yaklaşımları reddederler ve arzuyu saf olumluluk temelinde ele alırlar. Bu çerçevede "arzu, her şeyden önce üretici güçtür ve ürettiği şey, basitçe gerçek dünyadır."[87]

Arzunun bir toplumsal üretim biçimi olduğunu ifade eden Deleuze ve Guattari'nin düşüncelerini kat etmek, arzu ile toplumsal alan arasında bir dışarıdalık ilişkisi kurulamayacağını gözler önüne sererek, arzunun toplumsalı kurucu gücünü açığa çıkarır. Dolayısıyla, iktidarı ele geçirme veya iktidar tarafından boyunduruk altına alınma arzusu yerini bir arzu düzenlemesi olarak iktidara, buna paralel olarak devrim arzusu yerini bir *arzu tertibatı olarak devrim*e bırakır. "Artık ne devrim arzusu, ne iktidar arzusu, ne ezmek, ne de ezilmek arzusu vardır, fakat devrim, ezmek, iktidar vs... belli bir düzenlemenin güncel bileşim çizgilerindedir."[88] Deleuze ve Guattari'nin söz konusu tezleri, arzunun üretiminin ve bastırılmasının toplumsal karakterine işaret ederek, onların psikanalize yönelik eleştirilerinin temel kalkış noktasını oluşturur. Psikanaliz, arzu meselesini ailenin sınırları içerisinde ele alarak, arzu üretiminin toplumsal bir üretim olduğu gerçeğini gizlemekte ve aynı zamanda, baskıcı varsayım uyarınca arzunun bastırılmakta olduğunu ifade etmektedir. Deleuze ve

---

[87] Eugene W. Holland, *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'u: Şizoanalize Giriş*, çev. A. Utku-M.Erkan, Otonom, İstanbul, 2013, s. 58-59.

[88] Gilles Deleuze ve Claire Parnet, *Diyaloglar*, çev. Ali Akay, Bağlam, Ankara, 1990, s. 180.

Guattari ise arzunun toplumsal karakterine vurgu yaparak psikanalizin dar aile söyleminin sınırlarından kurtulmuş, ayrıca arzunun bastırılmasının otoritenin arzuya ket vurmasıyla değil, temsil aracılığıyla gerçekleştiğini belirterek, baskıcı varsayımdan farklı bir bakış açısı geliştirmişlerdir. Bu çerçeve psikanaliz, arzuyu aile söylemiyle temsil ederek hem arzu üretiminin toplumsal karakterini gizlemekte, hem de onu temsil aracılığıyla eksiklikle ilişkili hale getirecek şekilde yapılandırarak bastırmaktadır. Deleuze ve Guattari için var olan sadece arzu ve sosyal alandır ve bunların dışında başka hiçbir şey yoktur.[89]

Deleuze ve Guattari'nin bu çözümlerinin devrimci düşünce için doğurduğu sonuçlardan birisi, devrimin arzuyu bastıran iktidarın alaşağı edilmesi olarak telakki edilemeyeceğidir. Böyle bir anlayış, hem iktidarın bir arzu düzenlenişi olduğunu göz ardı etmek, hem de arzuyu temsil aracılığıyla eksiklikle ilişkili hale getirmek anlamına gelir. Deleuze ve Guattari'nin arzuyu ezen iktidarın da bir arzu düzenlenişi olduğunu belirtmesi[90], siyasal alandaki arzu tertibatlarının ve yatırımlarının önemine dikkat çekerek, bir arzu düzenlemesi olarak devrimin, söz konusu arzularının karakterine göre otoriter veya özgürleştirici olabileceğine işaret eder.

Klasik devrim teorileri, Anarşizm örneğinde olduğu gibi ya devleti kendi baskıcı mantığına göre işleyen bir kurum, ya da Marksist düşüncede olduğu üzere, bir sınıfın baskı aygıtı olarak anlamlandırmış ve dolayısıyla devleti bir dizi kurumla sınırlı olarak düşünmüşlerdir. Bu anlayışın bir uzantısı olarak, devletin ortadan kaldırılması veya sönümlenmesiyle özgürlüğün gerçekleşeceği vaadinde bulunmuşlardır. Deleuze ve Guattari ise bir kurum olarak devletin işleyişini sağlayanın, toplumsalın mikro alanlarındaki tahakküm pratikleri olduğunu belirterek, soyut bir makine olan devlet ile siyasal erk olarak devlet arasında bir ayrıma gitmişlerdir. Deleuze, "baskın söyleyenleri örgütleyen ve bir toplumun düzenini

---

[89] Gilles Deleuze-Felix Guattari, *Anti-Oedipus*, çev. R. Hurley- M.Seem-H.R.Lane, Minnesota, Minneapolis, 1983, s. 29.

[90] Deleuze ve Parnet, *Diyaloglar*, s. 180.

kuran, dilleri ve baskın bilgileri eylemleri ve aynı şekle uyan duyguları, diğerlerinin üzerinden alıp götüren parçaları örgütleyen" soyut makine ile "bir toplumun üst-kodlamasının makinasını gerçekleştiren somut bir düzenlemesi" olan devlet aygıtı arasında bir ayrıma giderek, soyut makinanın devlet aygıtına indirgenemeyeceğine ve onu aşan yönüne vurgu yapar.[91]

Foucault'nun devlet tahakkümünü mümkün kılanın, mikro boyuttaki iktidar olduğunu söylemesine benzer bir şekilde, Deleuze ve Guattari ikilisi de aygıt olarak devlet tahakkümünü mümkün kılanın, soyut bir makine olarak devlet olduğunu dile getirir. Kendisini sadece aygıt olarak devlete karşıtlıkta tanımlayan bir anlayış, bu aygıtı aşan ve onun işleyişini mümkün kılan ve otoriteye duyulan arzu ve mikro boyuttaki tahakküm pratikleriyle karakterize olan soyut devleti ihmal ederek, devrimi sadece devlet aygıtı formunun değişmesiyle sınırlı tutar. Deleuze ve Guattari'nin bu tezleri, düşmanını muayyen hale getirmeye çalışarak, sadece makro boyuttaki devlet aygıtına karşıtlıkla kendini sınırlı tutan ve bu karşıtlık uyarınca klasik araçlarla hapsolan devrimci bir siyasetin yerini, ilk önce üstesinden gelinmesi gerekenin otoriteye duyulan arzu ve mikro boyuttaki devletin işleyişi olduğunu idrak eden ve buna uygun yeni araçlar geliştiren bir devrimci siyasete bırakması gerektiğine işaret eder. "Devlet iktidarı her yerdedir ve onu -'kitlelerin' ve yöneticilerinin kafası da dâhil- sığındığı yerden çıkarmak için, her yerde, özgül araçlar edinmek uygun düşer."[92]

Deleuze ve Guattari'nin molar ve moleküler[93] düzeyler arasında yaptığı ayrımın, devrimci fikriyat için doğurduğu en önemli sonuçlardan birisi, molar düzeyde devrimci ve özgürleştirici görünen bir hareketin, moleküler düzeyde baskıcı bir işleyişe sahip olabileceğidir. Bir hareket sınıf, kitle, devlet,

---

[91] *A.g.y.*, s. 175.

[92] Guattari, *Kaçış Çizgileri*, s. 104.

[93] Yukarıda genel özelliklerine değinilen Deleuze ve Guattari'nin molar ve moleküler kavramları için bkz. Philip Goodchild, *Deleuze & Guattari-Arzu Politikasına Giriş*, s. 250-255 ve *Deleuze Dictionary*, der. Adrian Parr, Edinburgh Press, Edinburgh, 2005, s. 171-174.

parti gibi, ayrımların silikleştiği homojen bir bütün olarak kendisini molar düzeyde konumlandırmadan önce, moleküler düzeyde, genel soyutlamalar yoluyla istatistiki bir totaliteye dönüştürülemeyen, akışkan bir yüzeydeki bir dizi ilişki olarak var olur. Molar düzeydeki özne (parti, devlet, sınıf), moleküler düzeydeki arzu akışlarının genel bir bütün oluşturmaya yönelik olarak işlenmesi ve akışkan yüzeyin yerini pürtüklü yüzeye bırakması neticesinde, molar düzeydeki diğer öznelerle arasındaki ayrım çizgisinin netleşmesi çerçevesinde var olur. Bu duruma açıklık getirmek için faşizm örneğine değinen Deleuze ve Guattari'ye göre, faşist hareket totaliter bir devlet olarak ortaya çıkmadan önce, moleküler düzeyde bir dizi otoriter, ırkçı arzu akışı olarak var olmuştur. Devrimci hareket de devrimci parti, proleter devlet olarak ortaya çıkmadan önce, moleküler düzeydeki arzu yatırımları olarak varlığını sürdürür. Partinin yanılmazlığına, devrimin kutsallığına, kan ve inanca yapılan tutkulu atıflar molar düzeyde devrimci olarak görülse de, moleküler düzeyde feda kültürü, itaat gibi bir dizi otoriter arzuyu işletir. "Bu durumda, moleküler bir düzeydeki mikrofaşist yatırımlar bir molar düzeydeki solcu politik bağlanımlarla birleştirilebilir."[94] Deleuze ve Guattari sol örgütlerinde mikrofaşizmlere yuva olabileceğine işaret ederek, insanların molar düzeyde antifaşist olup, hem kişisel hem kolektif moleküllerde bizzat kendi elleriyle büyütüp taptıkları faşisti görmemelerinden daha kolay bir şey olmadığını belirtirler.[95] Deleuze ve Guattari'nin bu sözleri, öncellikle mücadele edilmesi gerekenin kim/ne olduğu konusunda ipucu verir.

5

Zamanın geçmiş, şimdi, gelecek üçgeninde tasnif edildiği doğrusal zaman anlayışını yapıbozuma uğratan hayaletler, geçmişe ait bir imgenin günümüzdeki izdüşümü olmanın çok ötesinde bir yön ihtiva ederek, *zamansızlaştırıcı* bir rol oynar-

---

[94] Goodchild, *Deleuze & Guattari-Arzu Politikasına Giriş*, s. 252.

[95] Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, çev. Brian Massumi, Minnesota Press, Minneapolis, 2005, s. 215.

lar. Farklı dünyalardan gelmeleri ve farklı dünyalara açılan bir pencere olmaları hasebiyle, mevcut dünyamızın ve dünyayı algılayış tarzımızın uzlaşımsal yönünü sekteye uğratan hayaletler, hem ontolojik hem epistemolojik düzeyde yeni olana açıklık bağlamında mevcut dünyamızı yeniden anlamlandırma imkânı sunarlar. Hayaletlerin namevcudiyeti ise, onları cari dünya için tüketilmez kılar ve dünyayı yeni olana açıklık çerçevesinde tekrar örgütlemenin gerekliliğine gönderimde bulunur. Bazı yönleriyle bizim dünyamıza çok benzeyen, bazı yönleriyle de yabancı olan hayaletler, Freud'un tanıdık yabancı olarak anlamlandırılabilecek tekinsiz (*Unheimlich*) kavramını çağrıştırır. Hayaletleri dünyamıza davet eden biz değil, dünyamızın mevcut koşullarıdır ve bunun için hayaletler çağrılmaktan çok musallat olurlar.

Klasik devrim teorilerinin kendi kendine gönderimde bulunan "saf" ontolojik zeminine musallat olan hayaletler de bu çerçevede düşünülmelidir. Onları hâlihazırdaki dünyamızın koşulları çağırmakta ve onun için "devrim düşüncesi"ne musallat olarak, klasik devrim teorilerinin başka teorik dünyalarla bir diyalog şeklinde yeniden düşünülmesi gerektiğine dikkat çekmektedirler. Bu diyaloğu kaçınılmaz kılan en önemli faktörlerden birisi de, günümüzde insanlığın yaşadığı sorunları, siyasal ve sosyal teoriye yeni yaklaşımlar çerçevesinde düşünme gerekliliği ve klasik devrim teorilerinin epistemolojik sınırlılıklarının bu gerekliliğe cevap verememesidir. Hayaletlerin mevcut dünyaya bir eklentiye değil, farklı dünyalar arası bir iletişim haline işaret etmesine benzer bir şekilde, klasik devrim teorilerinin Foucault, Deleuze ve Guattari, Nietzsche gibi filozofların fikriyatıyla olan bu diyaloğu da, teorik eklektizmin dışındaki bir rabıtaya işaret etmektedir/etmelidir. Hayaletlerin mevcut dünyamızın alternatifi/karşıtı olan başka bir dünyanın temsili değil, farklı dünyalara açılan bir pencere olması gibi, bu yazı kapsamında değinilen filozofların düşünceleri de Marksizm'e veya Anarşizme bir alternatif olarak değil, bir diyalog daveti olarak okunmalıdır. Hem Marksizm hem de Anarşizm içerdiği teorik zenginlikle hiç kuşkusuz önümüzdeki yıllarda da sömürüye ve tahakküme direnen insanlar için teorik ve pratik silahlar ver-

meye devam edecektir ve şüphesiz etmelidir. Söz konusu teoriler, yeni hayaletlerin musallat olmasını mümkün kılacak şekilde farklı teorik perspektiflere açık olursa ve teorinin bir amaç değil, daha eşit ve özgür bir dünya için bir araç olduğu unutulmazsa, devrim teorilerin özünü oluşturan eşitlik ve özgürlük idealinin gerçekleşmesi daha olası hale gelebilir.

Hayaletlerin tekinsiz yönü, onlardan hemen kurtulunması gerektiği fikrini gündeme getirerek onların bir tehdit olarak telakki edilmesine ve mevcut dünyanın sakinlerinin "kendi gerçekliklerine" daha sıkı bir şekilde sarılmasına neden olabileceği gibi, farklı dünyalarla yeni bağlantılar kurmaya bir davet olarak da algılanabilir. Bu yazıda devrime musallat olan hayaletler aracılığıyla eleştirilerin yöneltildiği konvansiyonel Marksizm ve Anarşizm ile bu konvansiyonel çizgide ısrar eden yaklaşımlar birinci eğilimi temsil ederken, bu davete icabet eden ve ortaya son derece ufuk açıcı çalışmalar[96] koyan yaklaşımlar ikinci eğilimi temsil etmektedir. Başka dünyalarla kurulan bağlantının askıya alındığı saf ontolojik bir zemin arayışındaki birinci eğilim, günümüzde devlete, iktidara, siyasete dair yeni yaklaşımlar çerçevesinde ortaya konulan zengin teorik üretimden yoksun kalarak, muhafazakâr bir eğilimin devrimci teori ve siyaset içerisinde varlığını sürdürmesine neden olmaktadır. Belki de yapılması gereken bu davete cevap veren ikinci eğilimi güçlendirerek yeni düşünsel silahlarla donanmaktır. Ve bu yazı kapsamında devrimci fikriyata musallat olan hayaletleri kat eden genel bir tez, devrimci siyasete şunu söylemektedir: *Eğer iktidara farklı gözlerle bakmayı bilmezseniz, iktidar tarafından ele geçirilirsiniz.*

---

[96] Bu konuda yapılmış ve Türkçe 'ye de kazandırılmış eserlerden birkaçı için bkz. Jacques Bidet, *Foucault'yu Marx'la Okumak*, çev. Zehra Cunillera, Metis, İstanbul, 2016 ve Nicholas Thoburn, *Deleuze, Marx ve Politika*, çev. A. Utku-M. Erkan, Otonom, İstanbul, 2009 ve Saul Newman, *Bakunin'den Lacan'a*.

Demosun Arzusu

Sercan Çalcı

❖ *Demos, hem yerleşik hem de göçebe güçlere temas eden arzudur.*

Kendi gücüne denk bir güç bulamayan Kral Gılgamış, öylesine öfkelidir ki günlerce davul çalıp yeri göğü inletir ve kentinin huzurunu kaçırır. Bunun üzerine tanrılar toplanır ve Gılgamış'a denk birini aramaya koyulurlar. Bu arada ormanda insana benzer, canavarımsı bir yaratığın dolaştığı söylentileri gelmektedir. Tanrılar, bu canavarı kent meydanına getirip Gılgamış'ın karşısına çıkarmaya karar verirler. Böylece, gücünü sınamak isteyen Gılgamış'ın zafer arzusunu tatmin etmiş ve bu taşkın kralı onurlandırmış olacaklardır. Zaten şimdiye dek bütün düşmanlarını yenen Gılgamış'ın Enkidu adındaki bu canavarı da yeneceğinden emindirler. Ama Enkidu'yu kent meydanına getirmek pek de kolay değildir. Enkidu'yu kente getirmek için Şamhat adındaki güzel kadını ormana gönderirler. Şamhat ormana varır ve flüt çalmaya başlar. Flütün sesini duyunca Enkidu'nun vahşi ruhu yavaş yavaş sakinleşir. Artık Şamhat'la karşı karşıyadır. Şamhat ona sevişmeyi, insanlar gibi giyinmeyi ve konuşmayı öğretir. Sonra kente doğru yola koyulurlar. Kente varınca Enkidu ile Gılgamış kent meydanında kıran kırana bir güreşe tutuşurlar. Uzun süren bu kavganın sonucunda hiçbiri galip gelemez. Ama kazanan kent olmuştur, çünkü Enkidu'yu kentin hizmetindeki bir savaşçıya dönüştürmüş ve göçebe güçlerin enerjisini kendi düşmanlarına kanalize etmeyi başarmıştır. İnsanlığın bu kadim hikâyesinde Enkidu ile Gılgamış'ın karşılaştığı sahne doğanın yabanıl güçleriyle uygarlığın evcilleştirici güçleri arasındaki mücadeleyi mi resmetmektedir? İlk bakışta öyle görünür, ama bundan ibaret değildir. Bu destan, Enki-

du'nun şahsında göçebe güçlerin ormandan kente doğru sürülüşünü; Gılgamış'ın şahsında devletin kapma aygıtlarının blokajını; tanrıların şahsında aristokrat ve oligarkların düzenini; Şamhat nezdindeyse *demos*un tanıklığını betimler. Demosun devletle olan ilişkisi onun göçebe savaş makinesiyle olan ilişkisinden bağımsız değildir ya da tam tersi. Çünkü demosun soybilimi bu arada-olma haliyle karakterize olmuştur. Moleküler bir çizgi olarak ya devletin kapma aygıtları tarafından kendi içinde bloke edilmiş ve aygıtların ittifakına katılmış, ya göçebe savaş makinesinin yıkıcı yaratıcı izlerini takip etmiş ve kaotik atılımlar yapmış ya da her ikisini aynı anda gerçekleştirerek fragmanlara ayrılmıştır. Bu destan bize ilk bakışta göçebe güçlerin evcilleştirildiği bir anlatıyı sunar. Gerçekten de Enkidu kentin koruyucusuna dönüşmüş, Gılgamış'ın yoldaşı olmuş ve birlikte girdikleri bir savaşta da ölmüştür. Hatta destanın başlarında evcilleştirilen bu güç Gılgamış'a şöyle seslenir: *Enlil sana verdi yalnızca halklar üzerinde egemenliği.*[1]Ama bu ilişki asıl Gılgamış'ı değiştirmiştir. Enkidu ölse de Gılgamış'ın rüyalarına musallat olmuştur. Duygularına göçebe bir arzu aşılamış, onu tehlikeli serüvenlere ve yolculuklara çıkarmış, kendi varlığının peşine düşmeye sevk etmiştir. Gılgamış artık devletin kapma aygıtı değil, göçebe savaş makinesi tarafından dönüştürülmüş bir güçtür. Şamhat ve tanrılar iki ayartma gerçekleştirmiştir. Önce göçebe güçleri evcilleştirmiş ve kente getirmiş sonra da yerleşik güçleri yabanıllaştırmış ve kentten sürmüştür. İşte demosun soybilimsel belirlenimi budur: Devlet ile göçebe savaş makinesi arasında yer alıp ikisini de dönüştüren sahneyi hazırlamak. Demosun gücü bu ikili ayartmayı gerçekleştirebilmesine bağlıdır. Eğer sadece göçebe güçleri dizginlemekle yetinirse devletin kapma aygıtları bu kez onu hedef alacaktır. Bu sebeple ikinci ayartmanın hedefinde Kral Gılgamış vardır ve ilk ayartma ikincisine zemin hazırlıyor gibi görünmektedir. Demosun asıl hedefi kralı kentten göndermektir, ona peşinden koşacağı bir düş vermektir. Elbette bu düş göçebe güçlerin

[1] *Gılgamış Destanı*, çev. Sait Maden, Kültür, İstanbul, 2017, II. Tablet- 155, s. 19.

izini sürecek ve kent kraldan kurtulacaktır. O halde demosun arzusunun iki bileşeni vardır: bunlardan biri, onun yerleşik düzen içerisinde kendini var etme gücüdür; yani onun kendi varlığında sürüp gitme direnci olarak *conatus*udur. Diğeri ise göçebe güçlerle ilişki içerisinde kendisini başkalaştırdığı düzlemdir; yani kendi gücünü olumlayarak arttırmayı arzuladığı *güç istenci*dir. Demosun arzusunu bu iki bileşen oluşturur.

❖ *Tarih ya devletin ve egemen güçlerin tarihi olarak yazılmış ya da göçebe güçlerin yok sayılmasıyla sonuçlanan bir anlatıya dönüştürülmüştür. Demosun sadece materyalist bir soybilimi vardır.*

Demos her iki güce de temas eder; fakat onu içeren tarih, demosu sadece yerleşik güçlerle olan boyunduruk ilişkisi üzerinden anlatır. Bu tek yanlı tarih, resmi tarihtir. Resmi tarih, bir temsildir. Ancak burada temsil ilişkileri bir kat daha karmaşıklaşmıştır. Çünkü demosa ilişkin resmi tarih anlatısı demosu temsil etme iddiasındakilerin söylem ve pratiklerinden oluşur. Yani demosu temsil edenlerin temsilidir resmi tarih. Temsilin temsili olarak soyutlanan resmi tarih anlatıları için menzil bu yüzden epey genişlemiştir. Bu anlatılar çarpıtma, kendine tabi kılma, pasifize etme, asimilasyon ve evcilleştirme yoluyla demosu tarihsel bir artık haline getirir. Sonra da onu egemenliğin asıl ilkesi ve kaynağı olarak kutsarlar. Demos ancak temsilin temsili içerisinde egemenliğin kaynağı şeklinde sunulur. Resmi tarih aslında halkı asla saymaz. Ranciere'in söylediği gibi demos sayılmayanların alanına aittir.[2] Yani paylarına hiçbir şey bırakılmayanların. Payı olmayanlar, baldırı çıplaklar, serseriler, aylaklar, köle edilenler, köle edilip satılanlar, sayılmak için verilen bir mücadelenin parçası mıdırlar? Yoksa bir paryadan mı ibarettirler? Bir parya kendisi olarak tanınma mücadelesi verebilir mi? Resmi tarih, demosu, tanınmak için verdiği mücadelelerle birlikte andığı zaman, onu önemser gibi görünür. Gerçekten de onca kanlı mücadele, onca vahşet, onca başkaldırı boş yere yapılmış değildir.

---

[2] Jacques Rancière, "Ten Thesis On Politics," *Theory and Event 5 (3) (2001): 1-16*, 4-12.

Buna verilecek en güzel ödülü de bulur. İşte demosu tanıyoruz. Artık o bizim evcil ve atıl öznemiz. Bugüne dek Tanrıya, Monarka, Aristokrata verdiğimiz yetkiyi şimdi ona veriyoruz. Oysa demosun mantığı Ranciere'in dediği gibi *arkhe* mantığına bağlı değildir. Demos, *arkhein* ile uzlaşmaz. *Arkhein*, daima hükmeden ile hükmedilen arasındaki keskin ayrım üzerine kuruludur. Önde olan ile arkada olan, başta olan ile sonda olan. Demos, *arkhe* mantığında bir kısa devre yaratır. Sayılmayanların hükmetmesi mümkün değildir, sayılmayanların hükmedeceği bir nesne yoktur ortada. Sayılmayanların da hükmedilemeyen bir tarafı vardır. *Metexis* sorunu da buradan doğar. Resmi tarih demosun hükmettiğini söylerken tam da onun asıl yıkıcı potansiyelini gizlemeye çalışır: Enkidu'nun elini tutan Şamhat'ı: Resmi tarihin örtük yargısı hükmedilenler ile hükmedenler arasındaki ayrımın doğal bir ayrım olduğunu aşılamıştır zihinlerimize. Fakat bu, Başkası adına konuşanlar ile kendi adlarına konuşulanlar arasındaki ayrımı getirir beraberinde ve temsilin temsili olarak o da başkaları hakkında konuşur. Yani onların sadece sözlerini değil söz söyleme kudretlerini de çalmaya çalışır. Peki, bu kudret demosun varlığından koparılabilir mi? Demos, o olmadan varolmaya devam edebilir mi? İşte temsil ve tanıma içerisinde kudretlerinden arındırılmaya çalışılan demosun "ontolojik düğümü" bu noktada arzulayan süreçlere atılır. Arzu, ne bir tanınma ne de bir temsil meselesidir. Bir başkasının beni tanımasını arzulamam mümkün değildir. Benim arzularım yoktur; ben arzulardan mürekkep bir yumağım, bir öbeğim. Bir bedenim ben, bu güçlerin çarpıştığı bir savaş alanıyım. İşte bunu çözümleyebilmek için *materyalist bir soybilim* gereklidir. Ben materyalist soybilimle, *değerin maddi kökenini* ve *kökenin maddi değerini*[3]eşzamanlı olarak inceleyecek olan bir perspektiften bahsediyorum. Bu iki eksen birbirinden ayrı olarak ele alındıklarında, ilki üstünkörü bir ekonomizm yaratır ve materyalist projeyi yok eder; ikincisi ise tek başına psikolojizme yol açar. Demosun *epistemes*inde üç kavram bulunmaktadır: değer,

---

[3] Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, çev. H. Tomlinson, Continuum, Londra, 1992, s. 2-3.

madde, köken. Arada olanı bulabilmek için, tarihin önyargılarını kıran bir kuvvetler sahasını çözümlemek gerekecektir; bunun için bir yöntem değil ama bir usul olarak materyalist bir soybilim projesinin ipuçları bulunmalıdır. Bu projenin ilk öznesi ne ötekiler ne de berikilerdir; çünkü onlar marjda olanlardır ve bu yüzden de görünür ve pay alırlar. Bu özne, Gılgamış ile Enkidu arasındaki Şamhattır. Arzulayan-halkın beş bin yaşındaki öznesi odur.

❖ *Demos Açıktır.*

Arzulayan-halk herhangi bir organizmanın organı değildir. Organizmacı modeller *demos*tan bir millet veya ulus çıkarırlar. Oysa millet ve ulus kapalı bütünlerdir. Sınırları belirli olan homojen yapılanışlardır. Yani resmi tarih, organizma-organ yapılanması üzerinden okur onu ve bu yüzden de göçebe güçlerle bağlantısını örtbas eder. Arzulayan-halk ancak *faşist reaktörler* tarafından kapıldığı zaman bir ulusa dönüşür. Bu faşist reaktörlerin analizi bütün-parça diyalektiğinin kırılmasıyla, sosyal ontolojinin radikal dönüşümüyle yakından bağlantılıdır. Bu olgu şöyle betimlenebilir: Artık parçalar bütünlere tayin edilememektedir. Bütünün mantığı parçaya asimile edilememektedir. Asırlık simetrilerin yıkıldığı bir çağdayız. Faşizmin hedefiyse yıkımın kaynağını dizginlemektir. Ama mevcut olanları yok ederek gelmekte olanları da yok edebileceğini düşünenler, arzulayan-halkın sadece aktüel bir sahada var olmadığını fark edememişlerdir. Arzulayan-halk bir eliyle aktüelde diğer eliyle ise virtüelde yaşar. Onun arzusunun iki ekseni, bu sahaları kat eden kuvvet vektörleridir. Bu vektörler organizmanın aktüel kapanmasına karşı virtüel bir açıklık yaratırlar. Bu açıklık dolayısıyla benim *demos* tercümem tam olarak *arzulayan-halk*tır. Peki, nereden geliyor demosun arzu ile bağlantısı? Demos, neden çalışan-halk, yürüyen-halk, konuşan-halk değil de arzulayan-halk olsun ki? Buradaki gizli faaliyet ve sıfat nereden geliyor? Bu bizim tercihimizden ziyade arzunun trajik tarihinin bir gerçeğidir. Resmi tarihin isyancılar, kaçkınlar ve firarilere ayırdığı yerlerde çoğunlukla da isimler olarak beliren güç arzulayan-

halktır: Thomas Müntzer, Şeyh Bedrettin, Spartaküs, Emiliano Zapata. Bunların her biri birer Şamhattır. Demosu doğanın güçleriyle iletişime sokar, yabanılı şehre getirir, hiç sonlanmayacak bir devrimi başlatırlar. Arzulayan-halk, kimi zaman ise savaş ve dans figürlerinde kendisini gösterir. Brezilyalı toprak kölelerinin dağlara çekilerek küçük çalılıklarda kamufle olup, kendilerini avlamaya gelen askerlere karşı geliştirdikleri bir savaş sanatı olan *capoeira*da ritim ve bedenle yaşayan bir arzulayan-halk vardır. Ya da Anadolu zeybeklerinin kartal ve doğanların hareketlerinden türettikleri bir dans olan zeybek danslarında arzulayan-bir-halk var olagelmektedir. Arzulayan-halk ne sözlü ne de yazılı tarihle değil, bedenle ve hareketle yapmaktadır zamansal yolculuğunu. Elbette başka bağlamlarda da kendini gösterir. Sportif, sanatsal, askeri, kültürel her motif içerisinde yer almış; Deleuze ve Guattari'nin göçebe savaş makinesinin dışsallığıyla kuşanmıştır.[4] Ama her zaman kendi yer-yurdunu Şamhat'ın bedenine kurmuştur. İşte bu bedensel yanıyla bir arzu olarak örgütlenmiştir. Onun arzusu, insanın elindeki bir mülk değildir. Bedenden doğar, yaşama döner. Demos arzular, arzuları gerçektir, onun kurucu gerçekliğidir ve gerçekliği üreten bir gerçektir bu.

❖ *Demosun arzusunu kuşatan asıl tehlike onu bir "eksiklik" olarak (preaktif) örgütleyen yapıların aynı zamanda bir "aşırılık" olarak (proaktif) örgütlenmesidir. İsyan bu iki eksenin yıkıldığı birinci sapmadır. Devrimse yeninin yaratıldığı ikinci sapma.*

Yaratabilmek için yıkmak gerekir: Arzunun proaktif yapısını örgütleyen yeni kapitalist süreçler reaktif arzunun yoksunluğunun yerine olası bir fazlanın imajını piyasaya sürer. Yani arzu, sadece bir nesnenin yoksunluğu üzerinden değil arzulama gücünü tıka basa dolduran piyasa materyalleriyle ve metalarla boğulmaktadır. O halde arzunun geleneksel mantığının eksiklik ve sahip olma şeklinde belirlenen varlık

---

[4] Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia II*, çev. Brian Massumi, The Athlone, Londra, 1988, s. 351.

kipi artık yerini imgesel bir fazla ekseninde örgütlenmektedir. Bu da mağaradakilerin zincirlerinden başka kaybedecek çok şeyi olduğu yanılsamasına yol açar. Günümüzde mağara duvarına yansıyan şey gölgeler ve reklamlardır. Bir bakın şu gölgelere: "En etkili hikâyeler, daha fazlasını hayal etmekle başlar", "Bir bankadan daha fazlası", "Bir otomobilden daha fazlası", "Bir klimadan daha fazlası". "Buzdolaplarımız burada, elektrikli süpürgelerimiz ise şurada." Yani fazla her yerde. Bu, arzunun tarihinde yeni bir fazdır. Cinsel arzu da bu fazlanın tiranlığıyla kuşatılmış durumdadır. Bütün bedenleri kat etmek isteyen özne ise sadece yeni bir kastrasyonun, yeni bir ketlenmenin, yeni bir hayal kırıklığının parçası olabilir. Yıkabilmek için yaratmak gerekir: Burada bir fark diyalektiği vardır gerçekten de. Klasik metafizik aşırılık ve eksiklik veya boşluk ve tamlık eksenlerine kuruludur. Devrimci bir ontolojinin ana mefhumu ise *sapma*dır. Demos ne bir boşluk ne de tamlıktır, onu var eden sapma ise bir dışsallık kipidir. Ancak sapmanın iki türü ve iki kipi vardır. Birinci tür sapma düzenden sapmadır, yani düzenin önce geldiğini sapmanınsa sonra geliştiğini varsayar. İkinci tür sapma ise sapmanın kendi hareketidir, yani düzenin sapmadığını sapmanın düzen tarafından baskılandığını varsayar ve buradan hareketle sapmanın ilkselliğini olumlar. Sapma olarak sapma, felsefede ve siyasette son derece küçük bir çizgide hayat bulmuş, çoğu filozof sapmanın kendisini düşünceye getirmeyi başaramamıştır. Bu çizgiyi kuran dört düşünür Epikuros, Marx, Simondon ve Deleuze'dür. Sapma bir ilinek değildir. Onun felsefi kipleri *clinamen*,[5] *nexus*[6] ve *virtüel*;[7] politik kipleri ise

---

[5] Clinamen, boşluk ve tamlığın mantığından ayrılan başka bir gerçeklik üretir. Bu gerçeklik doğanın üretimselliğini olumlar ve atomun içsel faaliyet dinamiklerini açıklar. İşte bu nokta demosun arzusunun faaliyet tarzını artık nesne, ihtiyaç ve tatmin kategorileriyle değil üretim, akış ve süreç eksenleriyle açıklamayı gerektirir. Sapma, arzunun eylem felsefesidir. Lucretius bu üretimselliği şu şekilde ifade eder:

"Bu sapma da olmasa her şey dökülürdü boşluktan
Tekdüze bir koşutlukta, yağmur damlaları gibi
Ya çağrışma, ya da atomun vuruşu olmasa.
Doğa hiçbir şey yaratamazdı kısaca bunlardan."

isyan ve devrimdir. Yıkabilmek ve yaratabilmek için sapma-

(Lucretius, *Evrenin Yapısı*, Türkçesi: Turgut Uyar-Tomris Uyar, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2011, I. Kitap: s. 58.)

Lıcretius'un tanıklığına göre Epikurosçu sistemde *clinamen*, doğanın üretici ilkesidir ve atomun birleşik, örgütlü yapısını olumlar. Yani sapmanın anlamı dağılma, ayrışma veya parçalanma değil doğanın örgütlenmesidir:

"Sıkı dizilmiş, bu eş parçalardan
Oluşmuştur madde. Varolmadıklarından tek tek,
Zorunlukla birleşmişlerdir, hiçbir şekilde
Birbirlerinden kopamayacakları bir kütlede.
Atomlar, saltık, som ve katışıksızdırlar kısaca
Temel parçalardan oluşurlar sıkıca örgülenmiş"

(Lucretius, *Evrenin Yapısı*, s. 33.)

Lucretius'un anlatısı demosun politik ontolojisinin mimarisini sunmaktadır. Arzunun toplumsal örgütlülüğünün mantığını *clinamen*den daha iyi sunabilen bir kavram yoktur. Ancak bu sapma, düzenden sapma değil sapma olarak sapmadır, yani kendinde-sapmadır.

[6] Whiteheadçi süreç ilkesinin repertuarında *nexus* hem kaos hem de kozmosa dönüşebilen bir ilişki şebekesidir. Nexus, kaos ile kozmosun mümkün bir diyalektiği için sunulmuş fakat pek de işlenmemiş en önemli kavramlardan birisidir. Nexus ilişkiselliğin veri tabanıdır ve buradan doğan kozmos kendini kaosun aynasında görür. Bu kavram, demosun arzusunun isyancı ve devrimci eksenleri arasındaki çelişkiyi bulgular, çelişkiyi bir üst düzeyde kontrastlar diyalektiğine sokar. Böylece kaosu baskılamayan bir kozmosu düşünmenin yolu da açılmıştır. Demosun arzusunun kaotik eğilimleri bu noktada yaratıcı bir ontolojiye açılır: Tanım için bkz. A.N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, ed. David Ray Griffin and Donald W. Sherburne, The Free Press, New York and London, 1979, s. 20-29.

[7] Deleuze *Fark ve Tekrar*'da virtüeli edimsel olmadan gerçek, soyut olmadan ideal olan biçiminde ifade eder. Demosun arzusu açısından bu mefhumun önemi, olanaklı-gerçek kategorileri temelinde *mimesis*e sıkışan politik ontolojiyi virtüel-edimsel dinamiği içerisinde *yaratım* fikrine açmasındadır. Bu dinamik açısından demosun arzusu mimetik bir temsil ilişkisi değil, ifadesel bir üretim ilişkisidir. Arzunun ürünleriyle kendisini bölen ve onlar arasına perde çeken ideolojik yapılanışa meydan okumak için, kapitalizmin hedefindeki virtüel arzunun karşılaştığı yabancılaşma süreçlerini çözümlemek gerekmektedir. Bu açıdan arzunun edimsel tabakalarıyla virtüel akışları arasındaki ayrım ile ücretli emek ve henüz mekansallaştırılmamış emek arasındaki benzerlikler vurgulanmalıdır. Arzunun gerçekliği olanaklılık kategorisinden gelmez; arzu üretkendir, tıpkı emek gibi: Virtüel-edimsel tartışması için bkz. Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, çev. Paul Patton, Continuum, Londra, 1994, s. 211-212.

lar gerekir: Arzulayan-halk, çağdaş kapitalist aksiyomatiğin üç merkezi aksiyomuyla karşı karşıyadır. Birincisi "her şeyin yönetilebilir olduğunu" ve hatta "her şeyin yönetilebilir olması gerektiğini" söyler: Algının yönetilebilirliği, kriz yönetimi, bedenin yönetilebilirliği, kariyerlerin yönetilebilirliği, gelecek yönetimi, risk yönetimi vs. İkinci aksiyom her bedeni ücretli bir performans ve kapasite olarak görür. Beden performatif bir kapasitedir ama bu performans genellikle ücretli performanstır. Kapasite terimi, "–ebilir" kipindeki bir repertuara katılmaktadır: Yönetilebilir [bir kriz], ölçülebilir [bir vaka], sürdürülebilir [kaynaklar], öngörülebilir [gelecek], yenilenebilir [enerji]. Giderek adlaşmakta olan bu kapasiteler artık sıfat niteliğini yitirmek üzeredir. Yani sıfattan ada doğru dönüşen her şey gibi kolektif sözce içerisinde kanıksanmakta, nesneleşmektedirler. Üçüncüsü ise yaşamın bir bütün olarak savaşın nesnesi kılınmasıdır. Savaş yaşamın asli biçimine dönüşmektedir. Düşmanlık ve korku, bir savaş toplumunun belirgin davranışlarını günbegün tüm dokularımıza nakşetmektedir. Ama bu üç merkezi aksiyomun toplumsal arzuyu ne şekilde örgütlediğini sormamız gerek. Arzu nasıl yönetilebilir hale geliyor? Arzu bir kapasiteye nasıl dönüştürülüyor? Toplumsal arzunun yönelimi nasıl oluyor da savaşa kanalize edilebiliyor? Arzunun yönetilebilir hale gelmesi için onun ihtiyaca dönüştürülmesi gerekir. Bu ise enformatik şebekelerin, gölge, veri ve içerik üretiminin gündemindeki temel fonksiyondur. Arzuyu ihtiyaç şeklinde formüle etmek, virtüel bir öbeği kullanılabilir bir kapasiteye dönüştürmek demektir. Yani arzu, emek gibi, sömürü düzeninin bir parçasıdır. Tıpkı ücretli emek gibi, ücretli bir arzu kipi yaratılmıştır. Emeğin ücreti para, arzununki ise sahte tatminler, yanılsamalı ihtiyaçlardır. Bu iki kudreti savaşa kanalize eden ise yaşamı bir bütün olarak hedefine oturtan çağdaş ölüm politikasıdır. Bu politika toplumsal arzunun olumsal doğasını erekselleştirir; yani arzuyu tatminde, emeği ücrette ve yaşamı ölümde bütünlemeye çalışır. Bütünün reaktif-proaktif mantığına göre toplumsal arzu, savaşın nesnesi ve materyalidir. Arzulayan-halkın ise bu aksiyomlar karşısında zaman-mekansal sapmaları söz konusudur.

❖ *Demos kendi zamansallığını üretmek zorundadır. Bu zamansallık ne çizgisel ne de döngüseldir. Demosun zamansallığı olaylarla üretilir.*

Bütün, devrim ile isyan arasında bir zıtlık yaratır. Peki, ne tür bir zıtlıktır bu, nasıl çalışır? Aralarındaki fark ontolojik değil, epistemolojiktir. Yani devrimin kendi ufku olarak gördüğü şey isyan için bir engeldir. Ufkun engele dönüşümü, engelin bir ufka dönüştürülmesiyle aşılacak mıdır? Devrim, isyanı zapt ederse, ufuk engele dönüşür; isyan tarafından ele geçirilirse engel ufka dönüşür ki bu da en az ilki kadar tehlikelidir. Devrim-isyan zıtlığının bir çözümü var mıdır öyleyse? Her devrim, isyancı unsurlar barındırır ama devrim bir *nexus* olarak sadece isyancı eğilimleri değil, düzen taraftarı kuvvetleri de taşır. Yeni bir düzendir onun kurmak isteyeceği. Yani kaostan bir kozmos çıkarmak ister. Ama buradaki sorun devrimin isyan ile düzen arasındaki bu moleküler yönünü açıklamaktan ibaret de değildir. Daima onun neler yapabileceği, yani belirli bir mekânın ve zamanın örgütlenmesi dâhilindeki kudretleridir. Arzulayan-halk bir şeyi bitirip bir başkasını başlatan bir olaylar silsilesi içerisinde kendi zamansallığını örgütler. Fakat ne çizgisel ne de döngüsel bir zamandır bu. Çünkü çizgisel ve döngüsel zaman, olaylarca üretilen gerçekliği nesnelerce üretilen bir kurguya teslim eder. İşte devrim ile isyanın zıtlığı da burada ortaya çıkar. İsyan döngüsellik içerisindeki bir tekrara, devrim ise ilerleme içerisindeki bir doğrusallığa mahkûm edilir. Arzulayan-halkın zamansallığında isyan ile devrim arasındaki zıtlık ortadan kalkar. İsyan, devrimin kaosu; devrimse isyanın kozmosu olur. İşte bütün mesele de arzulayan-halkın kaostan bir kozmosu nasıl çıkartacağına düğümlenmiştir.

❖ *Devrim bir katharsis değildir.*

İnsanlığa saf ve el değmemiş bir ideal sunan her şey gibi, *katharsise* dayalı bir devrim de güçlü bir yalandan ibarettir. Bu devrim idealleri bazen geçmişteki bir altın çağı yeniden diriltmeye, bazen mevcut dekadansı kökünden söküp insanı arındırmaya ve bazen de mutlak kötüye karşı mutlak bir

iyinin iktidarına özlem duyarlar. Bunlar *kathartik devrim* ideal-leridir. Gerçeğin kirini üzerlerinde taşımayan hijyenik eylem-lerdir. Kathartik ideallerde, yaşamın arzusu ve emeğinin ortak trajedisi örtbas edilir. Sanki evren insana mühürlenmiş ve insan da yaşamı temsil eden yegâne özneymiş gibi, yaşa-mın bütün enerjisi ve yükü insanın sırtına bindirilir. Artık o, Prometheus'un temsil ettiği özgürlük idealinin taşıyıcısıdır. Yazgıya karşı gelen ve yazgının gücüne karşı kendi iradesini koyan insan, kathartik devrim idealinin birkaç bin yıllık tem-silcisidir. Sonunda yazgının kazanacağını herkes bilir, ama bu ideal kendi özü ve kudretini nesillerin zihnine nakşetmiş ve yanılsamalı bir özgürlük idealini Prometheus'un zincirlenen bedenine kaydetmiştir. Tüm insanlık adına acı çeken bu ka-rakterin tarihsel içeriği, farklı formlarda, İsa'ya ve tek tanrılı dinlerin kıyamet anlayışına kendini tercüme etmeyi başara-bilmiştir. İşte kathartik idealin bu kurban mantığı, onunla özdeşleşen kitlelere bir arınma imkânı sunar. Hepimiz adına acı çeken bir beden, artık bir bedenden ibaret değildir. Kendi zaman-mekânına çakılı bir varlığın ötesine geçmiş saf bir ruhtur artık. Onunla özdeşleşen bütün zihinlere kendi etini gösterir, onları borçlu ve suçlu hissettirir. Gerçek o kadar kirlidir ki, beden o kadar şehevi ve iffetsizdir ki tek çıkar yol, bedeni terk etmek olmuştur. Kathartik devrimler, bedensiz ve gerçeklikten yoksundur bu yüzden. Her bedenin devrimin bir uzamı olduğunu maskelerler. Fakat bedenin olmadığı bir yerde trajik olan nasıl mümkün olacaktır? Kathartik devrim-ler kendi tarihsel-teolojik içeriklerini bedenlere sirayet etme-den nasıl tüketeceklerdir? Aslen kurban mantığına dayalı bu devrim idealleri için tarih ya bir doğrusallık ya da döngüsel-liktir. Ya geçmişteki altın çağa dönmek için kurbanlar verile-cek ya da mümkün olmayanı mümkün kılacak bir gelecek devrimi için şimdiden feragat edilecektir. Her iki durumda da bedensiz devrim, kurbanlarını ilkin kendi çocuklarından seçecektir. Bu tip ideallerin trajik olanın özünü çarpıttığını görmek pek de zor sayılmaz. Yazgı ile İradeyi karşı karşıya getirip, insanı önce zincire vurup sonra da zincirlerinden kurtulmasını istemek trajik olanın Diyonisosçu kuvvetleri için büyük bir tuzaktır. Yaşamın arzusu ile emeğinin ortak traje-

disini çarpıtan bu idealler, Diyonisos ile Apollon'un kadim ilişkisini de çarpıtır. Aslında ne emek, dondurulmuş bir arzudur ne de arzu akışkan bir emektir. Bu tip bir tercüme baştan aşağı hatalıdır. Apollon, Diyonisos'u asla dondurmaz, sabitlemez; aksine onun yaratıcı enerjisinden beslenir; Diyonisos da Apollon'u asla hareket ettirmez, onun blokaj duvarlarında kendi güçlerinin sınırlarını zorlar. Kathartik ideal trajedinin özünü, kuvvetlerden biri lehine sentezlemeye çalışır. Diyonisos ile Apollon arasındaki indirgenemez farkı önce çatışmaya sürükler ve ardından da uzlaştırır. Oysa doğanın belleğinde böyle bir uzlaşıya yer yoktur; yaratım ve yıkım için açılan uzam, katharsis ile perdelenir. Peki, nedir perdenin arkasındaki? Gerçeğin zenginliğidir elbette. Katharsis, eksiklik ve aşırılık konjonktürü üzerine kuruludur. Bir kahramanının bütün gücünü, sıradan insanlardan çalar. Zayıfı daima güçlüyle özdeşleştirir. Kathartik devrim ideali, gerçeğin kendi içindeki çeşitliliği ve çokluğunu maskeler, Yazgıya karşı olumsuzlamayı dayatır. Onun yasalarında gizlenmiş bir Tanrı vardır. Bu Tanrı'dan kurtulmak için iki şeyi paramparça etmek gerekir. Birincisi özdeşleşmenin yarattığı zayıflıktır. Ne eksik ne aşırı ne de tamdır insan. Sadece ilginç bir eylemidir doğanın. Onu, ona aşkın bir şeyle özdeşleştirmek, onun yaşamdan aldığı iki kudret olan arzu ile emeği bir sömürü biçimine dâhil etmektir. İkincisi ise *mimesis*tir. Kathartik devrim, *mimesis*i baz alarak, geleceği geçmiş ile şimdinin bir taklidi olarak tahayyül eder. Hayal gücü üzerindeki bu basılama işlevi kathartik devrim idealinin en tehlikeli çarpıtmasıdır belki de. Hayal gücünü eyleme çağıranlar bunu ilk fark edenlerdi. Diğer yandan kathartik devrim ideali erekseldir, yani tüm tarihsel enerjiyi bir erek olarak devrime koşullar; bir özne tayin eder ve kosmosta gizlenen kaosu dizginleyerek isyanı boğar. Düzen ise bir beka meselesidir, devrimin yarattığı süreksizliğe en düşman kavramı sunar: beka. Ama devrimin bir ideası yoktur; tıpkı Platon'un *Parmenides* diyalogunda, ideası olmadığını söylediği çamur gibi çirkin şeylerle aynı kategoridendir.[8] Devrimin sunduğu süreksizlikle, katharsisin

[8] Plato, *Complete Works*, ed. John M. Cooper, Hackett, Indianapolis, *Parmenides*

sunduğu ereksellik arasındaki çatışma binlerce yıllık bir kapışmanın soybilimsel sahnesini kurmaktadır.

❖ *Arzu ile emeğin trajedisi ortaktır. Bu ortak trajediyi kavramanın koşulu ona başkaldırmak ve başkaldırmanın koşulu da onu kavramaktır.*

Bu trajedinin en güçlü temsili Platon'un mağarasıdır. Hala orada mıyız? Platon'un mağarasında kuklaların ne işi olduğu pek sorulmamıştır. Gerçekten de *Devlet*'te mağaranın içini betimlerken duvara yansıyan kuklalardan bahseder Platon.[9] İzleyiciler bu kuklaları mağaranın içerisindeki yankılarla birleştirir ve onlara gerçek şeylermiş gibi bakar. Ama aslında gerçektirler. Bir gölgeden bir yankıdan daha gerçek ne olabilir? Mağaradakilerin meselesi, gölgelerin ve yankıların idealar kadar gerçek olduklarını söylemek değil; kendilerine gerçeklikten bir pay verilmeyenlerin isyanını tetiklemek için ideaların mülkünü alaşağı edebilmektir. Biz mağaradakiler için arzu ve emek, tıpkı gölge ve yankı gibi yalnızca trajik bir ortaklık sergiler. Bu trajik tarih, bir kahramanın kendi iradesini kaderin karşısına koyup, yenileceğini bile isteye Yasa'ya başkaldırmasının tarihi değildir sadece. Yasa'yı aşkınlaştıran bölünmenin, bedenin aşağılanmasının tarihidir. Nedir bu bölünme? En temelde Doğa ile Kültür'ün bölünmesidir, gerçek ile görünüşün bölünmesidir. Arzu ile Emeğin karşı karşıya koyulmasıyla trajedi gizlenir. Mesela Hegel'i okuyan birisi arzunun salt bir nesneye yönelmekle kalmayıp onun bir başka arzuyu arzuladığını okuduğunda tümüyle heyecan duyabilir. Peki, *emeğin dondurulmuş bir arzu*[10]olduğunu okuduğunda ne hisseder? Emek ile arzuyu birbirine tercüme ederek, onlar arasında önce bir diyalektik sonra da bir uzlaşının sahnelendiği kötü bir temsili mi izler? Bu bölünme asıl formuna ürün ile üretimin bölünmesinde kavuşur. Arzu, ondan türetilen ihtiyaç kategorisine; emek ise ondan türetilen değer kategorisine tabi kılınır; arzu ile emeği sömüren mekanizma biri-

---

127e, 1997, s. 361.

[9] Plato, *Complete Works, Republic* 514b, s. 1132.

[10] G. W. F. Hegel, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, çev. A.V. Miller, Oxford University, New York, 1977, s. 118.

ne tatmin diğerine ise ücret verir. İşte yabancılaşma denilen fenomen de budur: Arzunun ve Emeğin varlıklarının, onların karşısına birer gölge ve yankı şeklinde çıkarılmasıdır. Burada ikili bir hareket gerçekleştirilmelidir. Yani sadece kavramak ve sadece karşı koymanın ötesinde bir *episteme* ve bir *problem* belirlemek gereklidir. Devrimin *epitemesi*: bu trajediyi kavramak için ona başkaldırmak ve başkaldırmak için de onu kavramak. Devrim *problemi*: kaosu baskılamayan bir kozmos üretebilmek.

❖ *Demos, kendi mekânsallığını üretmek zorundadır. Topolojik açıdan bir Ada'dır.*

Gökyüzünde şekilden şekle giren kuş sürüsü, milyonlarca yıl içerisinde birbirine yaklaşıp bir takım oluşturan yıldız kümesi ve bir şehir. Bu üç varlığın ortak noktası her birinin hareketli bir öbekleşme olmasıdır. Bu yüzden bir kuşlar öbeği, bir yıldızlar öbeği, bir insanlar öbeğinden söz ederiz. Hayvanların hareketleri, moleküllerin hareketleri, nüfusların hareketleri [...] tam da onları oldukları şey olmaya mahkûm olmaktan kurtaran kökensel bir hareket dinamiği tarafından kuşatılmıştır. Peki, sözünü ettiğimiz nasıl bir harekettir ki kuşlar bir bütün olarak bir yere konduklarında, yıldızlar sönüp gözden yittiklerinde, insanlar şehirden göçüp gittiklerinde dahi onları yeniden bir hareketin içine sokar, yeniden öbekleştirir? Gilles Deleuze, *Sinema 1: Hareket-İmge* çalışmasında, bu hareket dinamiğinin özgül karakterini dışa vurur: *"Ayrıca karada hareket bir noktadan diğerine yapılır, hep iki nokta arasındadır, hâlbuki suda iki hareketin arasında bulunandır."*[11] Bu iki hareket tarzı birbirinden ayrık değildir, aslında karadaki hareket sudaki hareketin enerjisi üzerinde gelişir. Ama karasal hareketin kendisini bir hareket olarak temsil edebilmek için belirlediği sabit noktalar, hareketin çizgisel karakterini maskeler. Karada A'dan B'ye, B'den C'ye [...] hareket ederiz. Tıpkı hareket problemlerinde olduğu gibi: A noktasından B

[11] Gilles Deleuze, *Sinema 1: Hareket-İmge*, çev. Soner Özdemir, Norgunk, İstanbul, 2014, s. 111.

noktasına hareket eden iki araçtan birisi 90km/s diğeri ise 60 km/s hızla hareket etmektedir. Daha hızlı olan araç B noktasına diğerinden 5 saat önce varıyorsa A ile B arası kaç km'dir? A ile B'yi sabit düşünmek bizim yerleşik hareket kavramımızın, karadaki harekete bağımlı hareket fikrimizin bir özelliğidir. Aslında sabit noktalar arasında hareket etmek bizi yanılsamalı bir temsil dünyasına sokar. A ile B sabit alındıktan sonra hareketi oraya eklemlemek, hareketsiz olanı en baştan varsayarak düşünmektir. Karasal hareket bu yüzden nokta gibi bir sabitlikle başlar hareket kavramını temsil etmeye. İşte bu ensiz, boysuz, derinliksiz nesne geleneksel hareket kavramımızın temelini oluşturur. Peki, hareketli noktalar düşünemez miyiz? Düşünsek bile bunlar noktalar arasında hareket eden noktalar olacaktır yine de. Böylelikle noktayı hareket ettirsek de uzay yine de hareketsiz bir temel üzerinde yükselecektir. Oysa ne kuş sürüsü, ne yıldız takımı ne de insan grubu noktalar arasındaki hareketle tanımlanabilir sadece. Ancak onların hareketini temsil etmeye giriştiğimizde karşımıza noktasal bir uzay çıkar. Çünkü hareketin temsili hareketi sabit bir uzaya çeker, orada onu dondurur. Çünkü yolun, zamanın ve hızın bölünebilirliği ancak böyle temellendirebilir. Nasıl hareket etmeliyiz öyleyse? Aslında bu sorudan da önce gelen bir başka soruyu sormalıyız: Nasıl hareket etmekteyiz ve nasıl hareket edebiliriz? Açıkçası bizler karasal hareketin içerisine çakılı vaziyetteyiz. Kurumlarımız, politik anlayışlarımız, arzulama biçimlerimiz ve gelecek tasarımlarımızla devasa bir karasal hareketin unsurlarıyız. Oysa bunun sebebi on binlerce yıl önce karaya çıkmış ve bir kara canavarına dönüşmüş olmamız değil. Asıl sebep daha derinlere gömülü. Mesele, karasal bir hareketin varlığını yadsımak değil bütün hareket kavramını onun bakış açısından kurmak ve hareketin ya da hareketlerin kendi içerisinden doğan hareketi düşünememizdir. Sanki hareketi düşünmek için önce hareketsiz bir şeyin ya da hareketsizliğin olması gerektiğine dair gizli bir anlaşmamız varmış gibi davranırız. Peki, bir başlangıç noktası mı arıyoruz aslında? Olan biten ya da olmakta olan her şeyi içine alan bir daireyi düşünmek için onun tam da nereden başladığını mı öğrenmek istiyoruz? Başlangıcı ve sonu olma-

yan ya da bilinemeyen her şeyden ürktüğümüz için mi kurguyu daha en baştan sonu görülen bir yapıyla sınırlıyoruz? Hangi düşünme biçimleri bizi bu noktaya götürüyor? Aynı nehre iki defa girilemez diyen Herakleitos'u ya da onun "Aynı nehre bir defa bile girilemez" diyen öğrencisi Kratylus'u hatırlamak gerek bu noktada.[12] Hareket nerede başladı? Doğru soru bu değil. *Aynı* gibi bir sabitlik belirleyip sonra değişimi kurmak yerine hareketi hareketin arasına yerleştirdik şimdi. Böylelikle hiçbir hareket tekili hareketlerin kaosu içerisindeki çakılı bir nokta üzerinden değil, yakınsadığı ve ıraksadığı, çarpıştığı ve teğet geçtiği, dikey, yatay ya da çapraz kestiği diğer hareketlerle birlikte başlayabilir. Yani eğer bir hareket tekili başlayacaksa ancak diğerlerinin arasından başlayabilir; varolmak için geçmesi gereken yeğinlik eşiklerini kat edip geçmek koşuluyla ama ne bir başka bütünün tabi bir parçası ne de bir başka parçanın egemen bütünü olarak başlayabilir. Öyleyse şimdi işlerin karmaşıklaştığı noktaları çözümlemeye geçelim: *İki nokta arasında bulunan hareket* ile *iki hareket arasında bulunan hareketin* birbirinden ayrık tanımları toplumsal ve siyasal güçlerin sahasında asla ne sırf karasal ne de sırf suya özgü hareket dinamiğiyle kuşatılır. Çünkü toplumsal alanın oluşumunda her hareket noktalarla hareketlerin arasından mesela bir nokta ile bir hareketin arasından doğar. Buradaki ikilik Bir'in Yokluğunu değil Üç'ün Varlığını şart koşar. Yani asla dikotomik olamaz doğum. Sayısız kuvvetin aktığı, çarpıştığı ve birbirine geçtiği düzlemler oluşturur. Vektörlere binen kuvvet katsayıları asla sabit değildir. Bir nokta ile bir hareket arasında bulunan hareketin önceki iki hareket tarzından farkı nedir öyleyse? Basit bir sentezden mi bahsediyoruz? Hayır. Gerçek bir savaş sahasıdır burası artık. Çünkü kendi konumlarını pekiştirmek amacıyla hareket tekilinin enerji yükünü emmek isteyen yerleşik güçlerin oluşturduğu *blokaj* ile kendi taşkın enerjisini enjekte edebileceği bir hareket tekili arayan taşkın güçlerin oluşturduğu *anafor*, savaş

[12] C. Robert Mesle, *Process-Relational Philosophy-An Introduction to Alfred North Whitehead*, Templeton Foundation, West Conshohocken ve Pennsylvania, 2008, s. 8.

kavramımızın en sahici tanımını verir. Ama bu güçlerin hiçbirisi normatif bir değer üzerinden görülemez. Biri diğerinden ne iyidir ne de kötü. Ama farklı yıkıcılık ve yaratıcılık kapasitelerine sahiptirler: Hem kendilerinin yıkımı ve yaratımı hem de hasımlarının. Bu yüzden Bir'in Yokluğunu değil Üç'ün Varlığını şart koşmak demek teolojik ya da matematiksel sonsuzun bakış açısından görülen hareket tekilini toplumsalın bakış açısında görülen yeğinleşme düzelmelerine çevirmek demektir. İki, biri olumsuzlamaz; içine alıp aşmaktan ya da *Aufhebung* silsilelerinin yapabileceğinden fazlasını yapar. Üçe doğru açılması üçün de bir başka yöne doğru açılması demektir. Sayısal olarak bakıldığında Bir'in asal olmamasının anlamı da açıktır. Ne asal ne de bileşiktir Bir. Çünkü doğuramaz. Hareket tekillerinin dizileşmesinin niçin geriye doğru gidemeyeceğini de açıklar bu durum: İşte karşımızda kavimler göçünün mantığı. Coğrafyanın noktasal yapısına son veren saf hareket tekilleri A'dan B'ye, B'den C'ye değil bu diziyi sürekli dışarı taşırarak kat etmişlerdir. Yerleşik olanı ancak fethederek koruyabilen Roma'nın kurulu hiyerarşisine sıkışan hareket tekillerini serbest bırakan başka bir mantıkla donanmışlardır. Bütüne karşı parça değil fragman olmuşlardır. Yani massedilemeyen ontolojik bir düğüm gibi örgütlenmiş ve bu düğümü uygarlık ile barbarlığın sınırlarında Avrupa'nın göbeğine atmışlardır. Peki, güçler birbirine sentezlenmiş midir? Yoksa bunlardan birisi tümüyle karasal diğeri ise suya özgü mü davranmıştır? Buradan yenilenin karasal olduğunu çıkarmak gibi bir basitliğe mi geçeceğiz? Hayır, her iki güç blokajı ya da anaforu da savaşın sahnesini hareket tekilleri üzerindeki emme ve enjeksiyon üzerinden geliştirmiştir. Asla birleşip bir bütün olmak adına değildir savaşları. Ya da böyle bir şeye asla yol açmamışlardır. Yani uygarlar kazanmış ve barbarlar da kaybetmemiştir ya da tam tersi. Olan biten ya da olmakta olan, noktalar ile hareketler arasındaki hareketlerin gayrı şahsi savaşımıdır. Savaş içinde olduğunu görmeyen hiçbir gücün kendisini kurabilme yeteneği de yoktur bu yüzden. Bu savaş noktalarla hareketler arasındaki bir savaş değil noktalarla hareketler arasında doğmak isteyenlerle onları doğdukları anda kapmak isteyen mantıkların ve işlemlerin

savaşıdır. Savaş meydanındakiler Gılgamış, Enkidu ve Şamhat'tır.

❖ *Demosun arkhe mantığından kopabilmesi ancak onun anarkhein'le bağlantısı üzerinden gerçekleşebilir. Bu ise son büyük olumsuzlamadır.*

Bütünün istikrarlı olduğunu parçanın ise "saptığını" düşünen her dizge kendi trajedisini yaratır. İster bütünü parçaların toplamından ibaret saysın isterse de daha fazlası; istikrar adına sapmaları ayıklamak onun temel fonksiyonu olacaktır. Günümüzde parça sahneye çıktı ilk kez. Bir kozmos yaratmak için kaosu baskılamak, tarihsel açıdan en tehlikeli düzen kipinin, kendi kaynağı olarak kaosu kullanan fakat düzeni kaosa aşkınlaştıran model olduğunu açıkça gösteriyor şimdi. Demos, yaşamın iki yaratıcı kudreti olan emek ve arzuyu kendi kudreti olarak belirlese de Sermaye ve İktidar demosu, bu güçleriyle birlikte dışarı atmaya ya da içeride dışlamaya çalışır. Zira demes'in sakinidir demos. Yani şehrin parsel parsel ayrılmış kenar mahallelerinde yaşayanlardan oluşur. Bir bakıma merkezde ikamet etmeyenlerdir onlar. Aslında bütün değişimlerin merkezin dışındaki bir yoğunlaşmadan geldiğini varsaymak da mümkündür bu noktada. Değişimin merkezden değil çeperden geldiği bilinir; o halde şöyle söylenmelidir; değişim merkezsiz bir çeperden gelir, çepersiz bir merkezden değil; *Tribunus*ların *potestas*ı ikincisinin, *demes*'in *demosu*ysa birincisinin örneğidir. Yani *demos*, iki hareketin arasında bulunur. Peki, iki hareketin arasında bulunan hareket nasıl bir harekettir? Bir hareket türevi mi? Geçici ve ikincil bir hareket mi? Yoksa üretilen olduğu kadar üreten bir hareket mi? Kendi gücünden başka bir varlığı olmayandır o. Yani özgücü dışında bir referansı yoktur; ne bir egemenlik biçimine ne bir iktidar modeline dayanır. Demosun olumsuzlaması: *Arkhein*le bağlantısını *anarkhein*le temasa girerek koparır.

❖ *Demosun ufku yeryüzüdür.*

Bu ufuk belki onun özgürlüğü belki de yıkımıdır. Anarşi, *arkhe* mantığının son büyük olumsuzlamasıdır. Kral kentten

kovulmalıdır; kentsiz kralın öyküsü, çağlar boyunca anlatılan ilk öyküdür; şimdiyse Enkidu'nun gözünden yeni baştan yazılmalıdır bütün hikâye. Bu hikâyedeki tarihsel sapma, demosun kendi ufkunun bilincine varmakla kalmayıp, Emeğin ve Arzunun ortak trajedisini kırmasıyla gerçekleşebilir. Bu ufuk ne bir kuralsızlık, köhne şiddet veya yıkım ne de estetize edilmiş bir cennettir. Ufuk Bakışa içkindir, tersi değil. Bu yüzden tarihsel sapmanın önündeki engelleri yeryüzünde sentezleyerek eritir. İsyan kozmosta gizlenen kaosu, yeryüzünün bölünmemiş bedeninde açığa çıkarır. Devrimin ufkunda yeryüzü vardır; her nerede gerçekleşirse gerçekleşsin bir dünya devrimi düşüncesinin her yere sirayet edebilmesi bunu gösterir. Yeryüzü, sınırları kaldırılmış dünyadır, yani sayısız dünyayı içerisinde taşıyan bir kaos.

Yalnızca Diyalektik Devrimci Olabilir
-Fredric Jameson'da *Diyalektik Eleştiri*nin Sınırları-

A. Kadir Gülen

1

Marksizmin kurucu ataları ve onları takip eden ikinci ve üçüncü nesil kuşaktan filozoflar, değişen dünyanın bilgisini ele geçirmek söz konusu olduğunda, materyalist diyalektiğin anahtar rolünü belirtmekten hiçbir biçimde geri durmamışlardır. Bu tavrın arkasında yatan gerekçe artık klasikleşmiştir: Marksist diyalektik yapısı itibariyle devrimcidir. Engels'in ünlü bir metninde[1] Hegelci diyalektiğe dair belirttiği gibi, "...Bu felsefe her şeyin geçici karakterini ve her şeydeki geçici karakteri ortaya çıkarır." Marx ve Engels, Hegelci diyalektiğin tutucu olmayan bu yönünü her fırsatta dile getirmiştir. Günümüzde, yani geç kapitalizmin egemen olduğu tarihsel uğrakta, ilgi alanı bir hayli geniş bir spektrum oluşturan Fredric Jameson, yapıtlarında ve verdiği röportajlarda Hegelci-Marksist diyalektiğin mirasını sahiplenen ve onun vazgeçilmezliğini bıkıp usanmadan dile getiren isimlerden biri, belki de birincisidir. Fakat Slavoj Zizek'in hakkını da teslim etmek gerekiyor, zira birçok metninde izi sürülebilse de, bilhassa *Hiçten Az*'da (2016) diyalektiğin postmodern çevrelerde gördüğü ölü köpek muamelesine karşı kendi tarzında kapsamlı bir savunuya girişmiştir.

Fredric Jameson ilk büyük yapıtı *Marksizm ve Biçim*'de, Batı Marksizmi geleneğinin büyük simaları olan Theodor Adorno, Ernest Bloch, Gregory Lukacs, Walter Benjamin, J.P. Sartre ve Herbert Marcuse gibi filozofların eserlerinde görülen prob-

---

[1] Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. Sevim Belli, Sol, Ankara, 2006, s. 13.

lemlerin izini sürerek diyalektik eleştiriyi yeniden tanımlama çabasına girmiştir. Bu yüzden, Jameson'ın metninin açığa çıktığı 1970'lerin iktisadi ve siyasi atmosferini iyice anlamak gerekiyor. Jameson'ın geç kapitalizmi anlama ve açıklama biçimi, bu geleneğin kimi üyelerince (Adorno ve Lukacs) kabul edilen klasik ve yanlış olduğu çoktan anlaşılmış kötümser bir kabule yaslanır: Meta üretimi mantığının tüm toplumsal yapıyı belirlediğine ilişkin sevimsiz bir metafizik. Diyalektiğin devrimci olduğuna dair ortodoks kabul, Jameson'un ömür boyu ürettiği yapıtında ister istemez ortadan kalkmıştır. Bu kötümser kabulün ardında, aslında Amerikan akademisinde yazıp çizen bir kültür adamının kişisel iradesini aşan profesyonalizmin dayattığı yalıtılmışlık yatıyor. Burada odaklanmak istediğim şey, Jameson'ın hangi koşullar ve politik kabuller altında diyalektiği tazelemeye çalıştığıdır.

2

Gregory Lukacs hayatının sonuna doğru, *The Ontology of Social Being*'de materyalist diyalektiği tazelemek için Hegel ve Marx'ın metinlerine geri dönmüştü. Lukacs, insani yaratıcılığın kaynağına yeniden emeği koyan materyalist bir antropoloji arayışındaydı. Siyasal maksadı ise, Stalinizm ve II. Enternasyonal'den miras kalan dogmatik ölü toprağını Marksizmin üzerinden atmak istemesiydi. Lukacs'ın bu son çabasının ardında, gençlik döneminde ürettiği *Ruh ve Biçim* (1911), *Roman Kuramı* (1915) ve *Tarih ve Sınıf Bilinci* (1922) gibi felsefi yapıtlarda sergilediği idealist yanlışları giderme arzusu da vardı. Fakat Lukacs 1971'de öldüğü için bu girişimi tamamlayamadı. 1971'de Batı Marksizmi adına vuku bulan bir başka önemli hadise ise, Sardunyalı Marksist edebiyat kuramcısı Fredric Jameson'ın ilk büyük yapıtı *Marksizm ve Biçim*'i kamuoyuna sunmasıydı. Lukacs'ın materyalist bir antropoloji kurma arzusunun aksine, Jameson ilgi odağına emeği ve insani yaratıcılığı değil, Batı Marksizmi geleneğini oluşturan büyük yazarların metinlerinde ortaya çıkan biçim sorunlarını ve çeşitli idealizmleri koymuştu. Hem Lukacs hem de Jameson, farklı gerekçelerle işe koyulmalarına rağmen, Hegel'in Kantçı aşkınsallığa karşı öne sürdüğü ontolojiyi, yani *içkin*

*eleştiri*yi kabul etmişlerdi. İçkin eleştiriye göre tarihsel, toplumsal ve felsefi hakikat, Kant'ın kategorik buyruğundaki gibi belirli bir ahlaki zorunluluktan (*Sollen* / "...malısın / melisin") yola çıkılarak değil, Hegel'deki gibi bu hakikatin kendi içsel dinamiklerinden hareketle anlaşılmalıydı.

Fakat Jameson'ın niyeti, içsel eleştirinin öğelerini netleştirmekten çok, ABD'de tarihsel materyalizme ilişkin güçlü bir metin ortaya koymaktı, zira Marksist düşünce geleneği burada neredeyse hiç tanınmıyordu. Bu yüzden Jameson, bu ilk hacimli metninde, Batı Marksizmi geleneğine mensup filozofların şurada ve burada darmadağınık halde bulunan argümanlarını bir arada düşünmeyi mümkün kılabilecek kadar ciddi bir çaba ve enerji sarf etmişti. (Bir sene sonra, 1972'de yayımlayacağı *Dil Hapishanesi: Yapısalcılığın ve Rus Biçimciliğinin Eleştirel Öyküsü*'nde, bu defa aynı girişimi Marksist olmayan akımların eleştirisi adına devam ettirir.) *Marksizm ve Biçim* hâlihazırda kimi eksikliklerine rağmen, Theodor Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Ernst Bloch, Georg Lukacs ve Jean Paul Sartre gibi Hegel-sonrası çağdaş diyalektikçilerin eserlerinde farklı tarzlarda işletilen estetik yazın mirasını adamakıllı derleyip toparlayan çok güçlü bir metindir. Perry Anderson *Postmodernitenin Kökenleri*'nde[2] kitabın çatısındaki eksikliklerden birine işaret eder: İtalyalı Marksist siyaset felsefecisi Antonio Gramsci kitapta kendisine yer bulamayan tek filozoftur. İnsan doğal olarak hapishane koşullarında kendisine oto-sansür uygulayarak yazmak zorunda kalan Gramsci ile ilgili Jameson'ın hangi sonuçlara ulaşabileceğini merak ediyor. Ancak daha ayrıntılı bir şekilde bakılırsa, V. İ. Lenin'in *Felsefe Defterleri* kadar Henri Lefebvre'nin *Modern Dünyada Gündelik Yaşam*, *Diyalektik Materyalizm* ve dört ciltlik *Gündelik Yaşamın Eleştirisi* gibi, Batı Marksizmi geleneğine en az diğerleri kadar ait olan düşünürlerin diyalektiği sahiplenmeye dönük girişimlerinin de sebep gösterilmeksizin kitaba dâhil edilmediği anlaşılabilir.

Jameson kitabını yazdığı esnada, kapitalizmin işleyişinde

---

[2] Perry Anderson, *Postmodernitenin Kökenleri*, çev. Elçin Gen, İletişim, İstanbul, 2011, s. 179.

geri döndürülmesi mümkün olmayan bir dönüşüm yaşandığının farkındaydı. Bu yüzden, II. Dünya Savaşı'ndan sonra ABD güdümünde örgütlenen çağdaş Batı kapitalizminin yarattığı toplumsal gerçekliği (geç kapitalizm ya da postmodernizm), Batılı Marksistlerin yüz yüze geldiği 1930'lu senelerin toplumsal gerçekliğinden (tekelci kapitalizm ya da modernizm) ayırmakla işe başlamıştı. 1930'ların dünyası, "toplumsal çatışmanın keskinleştiği ve daha açık bir şekilde görünür hale geldiği bir dünyaydı"[3]; 1970'lerde ise, en azından ABD'de, "kurtarılmaya değer fazla şey olduğunu düşünen çok sayıda kimsenin var olduğundan kuşkuluyum" diye yazmıştı.[4] Jameson'a göre, yeni üretim ve organizasyon tekniklerini işe koşan 1970'lerin post-endüstriyel Batı kapitalizmi, toplumsal ve kültürel bakımdan "gelecekte elimizde toplumsal yenileşme ve yeniden doğma olasılıkları"[5] olduğuna dair çok az mesiyanik ve kurtuluşçu imkân sağlıyordu. 1968 Paris Olayları'nın politik bakımdan başarısızlığa uğraması, bir kez daha Batılı Marksistlerin dünya devrimi idealinden karabasan benzeri politik bir kötümserlikle uyanmasına neden olmuştu. Eric Hobsbawm'ın belirttiği gibi, "çoğu devrimci, Marx'ın kapitalizmin mezar kazıcısı dediği endüstriyel işçi sınıfını artık, Ortodoks doktrine sadık kalmama pahasına, temelde devrimci olarak görmüyordu."[6] (Bugün bu politik doksanın ne kadar yaygın biçimde varlığını sürdürdüğünü hatırlatmaya gerek bile yoktur herhalde. Toplumsal devrim imkânından bahsettiğiniz anda, size işçi sınıfının tarihi misyonunu çoktandır terk ettiği şeklindeki sözde katı nesnellik bir kez daha anımsatılır.)

Bu yüzden, burjuva toplumunun tekelci sermaye evresinin geride kaldığı geç kapitalizm koşullarında, diyalektik eleştiriyi bir kez daha tazeleme girişimi, ister istemez Sol'un topyekûn seferberlik koşullarının geçmişte kaldığı ön kabulü altın-

---

[3] Fredric Jameson, *Marksizm ve Biçim*, çev. Mehmet Doğan, YKY, İstanbul, 2006, s. 16.

[4] *A.g.y*, s. 15.

[5] *A.g.y.*, s. 15.

[6] Eric Hobsbawm, *Kısa 20. Yüzyıl: 1914-1991 Aşırılıklar Çağı*, çev. Yavuz Alogan, Everest, İstanbul, 2014, s. 602.

da, ancak apolitik bir yazın eleştirisi olarak gerçekleştirilebilirdi. 1971 tarihinde kamuya sunulan bu metin, aslında 1972'den 1974'e kadar uzanan ve Keynesçi toplumsal uzlaşıyı baltalayan küresel petrol krizinin patlak vermesinin hemen arifesinde kaleme alınmıştı. Bu berbat koşullara rağmen, Jameson, Hegel felsefesinin takipçisi olan Marksist eleştiri geleneğinin büyük diyalektikçileri ile koşulsuz bir hesaplaşmaya girişmişti. Batı Marksizmi geleneğini tepeden tırnağa biçimlendirmiş olan deneyim, iki savaş arası dönemde Avrupa'da iktisadi ve politik anlamda felakete yol açan sermayenin küresel ölçekli kriziydi. Jameson'ın titizlikle bir arada okuduğu bu büyük filozofların her biri, kendi tarzlarında bu büyük krize diyalektik düşünme biçimini hiç elden bırakmadan yanıt vermeye çalışan paha biçilemez eserler ürettiler. Bu yüzden, bugünden geriye dönüp baktığımız zaman bu tarihsel uğrağın gezegen çapında kültür ve teori alanında geçmişle ciddi bir kopuşun koşullarını hazırladığı gayet net olarak görülebilir. Jameson bu durumun gayet net biçimde farkındadır zaten: "1930'ların Marksist eleştirisinin uğraşmak zorunda kaldığı gerçeklik" diye belirtir Jameson, "bugün artık var olmayan daha basit bir Avrupa ve Amerika gerçekliğiydi. Böyle bir dünyanın, geçmiş yüzyıllardaki yaşam biçimleriyle çok daha fazla ortak şeyi vardı."[7]

Jameson, idrak dolu içgörülerine rağmen, diyalektik eleştirinin bu filozofların elinde nasıl da idealist bir karaktere büründüğünü, yani bu çetin diyalektik uğraşı sürdürürken bu büyük isimlerin neden başarısız olduklarını bize çok detaylı bir şekilde resmetmiştir. Diyalektikçinin en temel kusuru, kendisini kapalı bir dizgeye, yani metafizik bir sabite teslim etmesidir. Mesela tüm yaşamı boyunca alegorik nesnelerin koleksiyonculuğunu yapmaya çalışan Walter Benjamin'i düşünelim. İnsani deneyim tekelci kapitalizmde giderek sekülerleşen iş ve nesne dünyasında, yeniden üretilebilen sanat yapıtında ve filmlerde yıkıcı bir teknik uzamın mekanik işleyişine tabi kılınmıştır. Benjamin, alegorik gözün nesnelere ve insani varoluşa dair cansız bakışının yerine, sanki burjuva

[7] Jameson, *Marksizm ve Biçim*, s. 15.

dünyasındaki nesnelerin gizemli bir bütünlük oluşturmasının mümkün olduğu o tarihsel anı ikame etmek istiyor gibidir. Bu tür bir yer değiştirme, Benjamin'in kendi çocukluğun bilmeceleri, hiyeroglifleri ve alegorik simgelerinden aşırı büyülenişinde cisimleşir. Jameson'un haklı biçimde belirttiği gibi, (bilhassa Bertolt Brecht'in epik tiyatrosu sayesinde) Benjamin'de "tarihsel şimdiki zamana çıkmak isterken, gerçekte ruhsal takıntının uzak geçmişine dalıyoruz."[8]

Jameson'un, örneğin Herbert Marcuse'a ilişkin getirdiği eleştiri de benzer bir yörünge izler. II. Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan kapitalizm, yepyeni bir sosyo-ekonomik gerçeklik yaratmıştır. Marcuse'un *Eros ve Uygarlık*'ta geliştirdiği iddiası, Freudcu bastırma ve Marksist sınıf mücadelesi kavramlarının eskiden olduğu gibi gönül rahatlığı içinde kullanılamayacağıdır. Artan cinsel özgürleşme, baskıcı Baba figürünün tahakkümü altında örgütlenen burjuva ailenin ya da üst-benliğin zayıflamasına neden olur. Tikel benlik kendisini derin bir halsizlik içinde bulur, zira kendisini üst-benliğe bağlayan süreçler giderek otomatikleşip anlamsızlaşmıştır. Baba'ya isyan etme hakkını yitiren benlik, bundan böyle artık sistemi olumsuzlama gücünü de kendinde bulamaz. Post-endüstriyel kapitalizm, hem kitlelere sunduğu meta bolluğu hem de dayattığı tüketim kalıpları sayesinde, emekçi sınıfların burjuva değerlerini özümseyerek etkisizleşmesini garanti altına alır. Sistem eskiye kıyasla tüm olumsuzlamaları etkisizleştirecek kadar kuvvetlidir. Jameson'un söylediği gibi, Marcuse'un yapıtı sonuç olarak bizleri, "Schiller'in doğasında olduğu gibi, daha sonraki ayrıntılı uzmanlaşmaların, daha karmaşık bilincin henüz oluşmadığı bir zamanı... bireyin ruhundaki o tarih öncesi cennetin karanlık ve bilinçdışı anısı"nın eşiğinde"[9] bırakır. Hem Benjamin ve Marcuse'un, hem de diğer filozofların yazılarında ortaya çıkan temel sorun, diyalektikçinin entelektüel faaliyetini tembelce ve zararlı şekilde savsaklayarak tarihsel ve toplumsal içerikten kopmasıdır. (Aslında bu diyalektik düşüncenin kadim sorunların-

[8] *A.g.y*, s. 84.

[9] *A.g.y*, s. 108.

dan birisidir. Henüz Platon'un *Sofist*'inde bile, kavram ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi, birini diğerine indirgemeden sürdürebilmenin epey zorlu bir uğraş olduğu rahatlıkla görülebilir). Jameson'a göre, diyalektiği modern toplumun suratına fırlatan Hegel'in Dünya-tini bu tavrın klasikleşmiş arketipidir. Diyalektik, eleştirel özüne uygun bir biçimde, tekrardan nesnel toplumsal gerçekliğin yörüngesine girmelidir.

En azından şimdilik, kapalı bir felsefi dizge ekonomisine bağlanmanın diyalektik düşüncenin iki düşmanından daha az zararlısı olduğunu, yani tipik bir idealist konum teşkil ettiğini belirtmekle yetinelim. Diyalektiğin diğer düşmanı (hatta baş düşmanı demek daha doğru olur) mantıksal pozitivizm, deneycilik ve siyasal liberalizmin tuhaf bir birleşiminden oluşan Anglo-Amerikan felsefesidir. Marksistler genellikle kapalı bir dizge ekonomisi olarak işleyen çeşitli idealizmlerin kurbanı olmuştur. Bu noktada şu can alıcı soruyu sormak gerekiyor: Jameson'ın nefes kesici entelektüel üretiminin, Batılı Marksistlerin saplanıp kaldığı idealizmi geride bıraktığını söylemek ne ölçüde mümkündür? Bu soruya olumlu bir yanıt vermek zor gibi görünüyor. Ben şunu iddia etmek istiyorum: Diğer tüm Batılı Marksistler gibi Jameson'un yaşamı boyunca ürettiği yapıtın dayandığı sınır da, kapitalizmin hâlihazırda işler durumda olan yapısal ilkelerine karşı insanı çaresiz bırakan kötümser bir metafiziktir. Perry Anderson *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*'de, bu geleneğin teorik ilgilerini biçimlendiren siyasal koşulların devrimci sınıf hareketinden kopuk olduğuna ve bu yüzden bütün bir geleneğin yönünün gitgide çağdaş burjuva kültürüne ve estetiğine kaydığına işaret eder.[10] Jameson, ekonomi politiğe olan derin ilgisine karşın, bu geleneğin diğer temsilcileri ile ister istemez aynı kaderi paylaşır.

Fakat şurası belirtilmelidir ki Jameson, tüm düşünsel kariyeri boyunca Michel Foucault, Gilles Deleuze ve Jacques Derrida gibi en ciddi düşmanlarının gözüpek saldırılarına hedef olduğunda bile, çağdaş diyalektiğin teorik güçlerini ve vazge-

---

[10] Perry Anderson, *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, çev. Bülent Aksoy, Birikim, 2007, s. 93.

çilmezliğini hiç duraksamadan savunmuştur. Meslekten edebiyat ve kültür eleştirmeni olsa da, yazdığı metinler diyalektiğin farklı disiplinlerde (felsefe, ekonomi politik, dilbilim, estetik, bilimkurgu vb.) nasıl kullanılabileceğini bıkıp usanmadan betimlemek adına çok incelikli ve kılı kırk yaran okumalar sunar. Jameson'un sorunu, kendisinden öncekilerin sorunuyla aynıydı: işçi sınıfından ya da örgütlü siyasal yaşamdan kopukluk. Bu yüzden, Jameson'da gündelik politikaya dair dişe dokunur pek bir şey bulamamak bizi şaşırtmamalıdır. Kabul edilmelidir ki akademide yeşermiş Marksizmin toplumsal gerçekliğin kendisine doğrudan erişimi söz konusu değildir (bunu üçüncü bölümde tartışacağız). Jameson'un şu pek meşhur "Daima Tarihselleştirin!" önerisi, politikadan uzak entelektüel dehanın en son sığınağıdır. Kendisinden önceki en büyük estetikçi olan Lukacs'ın metinlerinde bile, realizmin büyük isimlerini (Balzac, Goethe, Stendhal, Hölderlin, Scott vd.) tarihselleştirmeye dönük yoğun bir çaba ile karşılaşırız zaten. Ancak tarihselleştirme elbette politik bir tavır değildir.

3

Jameson'ın Hegelci diyalektiği kullanmaya dönük girişimleri ile kültür eleştirisi hakkında kaleme aldığı metinler arasındaki ilişkiyi düşünmek, onun hayatı boyunca ürettiği geniş ölçekli yapıtını anlayabilmek için birbirinden farklı ama yine de bağlantılı olan iki düşünsel hattın ayırt edilmesine olanak sağlayabilir. *Marksizm ve Biçim*, *Dil Hapishanesi*, *Diyalektiğin Birleştirici Güçleri* ve *Kapital'i Sahnelemek* gibi ilk düşünsel hattı oluşturan metinler, daha çok diyalektiğin metinsel kullanımlarını ve bu bağlamda ortaya çıkan sorunları gündemine alıyor. Öte yandan *Siyasal Bilinçdışı*, *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, *Ütopya Denen Arzu*, *Modernizmin İdeolojisi*, *Geç Marksizm* ve *Biricik Modernite* gibi ikinci düşünsel hatta yerleştirebileceğimiz metinler ise, daha çok diyalektiğin baş düşmanları olan Anglo-Amerikan ampirisizminin ve idealizmin mevcut kapitalist ilişkileri nasıl şeyleştirdiğini betimler. İlk gruptaki metinler felsefi araştırma düzeyinde hareket ederken, ikinci gruptaki metinler daha çok kültürel

varlıkların praksis dünyası ile irtibatlandırılmasına ayrılmıştır. Bu çalışma boyunca ilk düşünsel hattın gelişimine odaklanmak istiyorum.

Jameson'a göre Marksizm, bu şeyleşmiş düşünme tarzlarının hem eleştirisini hem de tarihsel içeriğini açıklama hünerini bugün bile gösterebilir. Çünkü Jameson için:

> Gerçekliğin evrim geçirerek Marx'ın modelinden uzaklaştığı veya bu kapitalizmin Marx'ın çözümlediği kapitalizmle aynı olmadığı doğru değil; aksine, bu kapitalizm o modelin çok daha katıksız bir versiyonu; Hegel'in ifadesiyle, bugün gerçeklik kendi kavramına çok daha fazla yaklaşmış durumda. Bu üçüncü aşamanın bir özelliği de, kapitalizm öncesi adacıklara da sistematik olarak nüfuz etmiş olması, bu bölgelerin de metalaştırılmış ve sistemin dinamiklerine asimile edilmiş olması.[11]

Bu fikirlerin maddi temelini bulduğu çalışma, Ernest Mandel'in büyük kitabı *Geç Kapitalizm*'dir.[12] Marx'ın *Kapital*'de saf halde bulunan teorisini tarihsel veriler ışığında sınayan Mandel, Marx'ın o günkü kapitalizm izahının bizim zamanımıza çok daha yakın olduğunu ileri sürer. Jameson, kapitalist gerçekliğin günümüzde "kavramına çok daha fazla yaklaşmış olduğunu" söylese de, aslında postmodern kapitalizmde, kavram ve gerçeklik tam anlamıyla üst üste gelmiştir. Kapitalizmin bu son evresini mümkün kılan şey, dizginlerinden boşalmış metalaşma mantığının tüm gezegene yayılmasıdır. O halde, Jameson'un diyalektiği yeniden diriltme girişimi ile kültür eleştirisini sürdürme tarzı arasındaki dolayım, iktisadi sistemimizin modernist ya da tekelci evresinden postmodernist ya da geç kapitalizm evresine geçişine ve iyiden iyiye küresel düzeyde egemen olduğu gerçeğine dayanmaktadır. Marksizmi toplumsal gerçekliğe on dokuzuncu yüzyıldaki halinden daha uygun kılan hakikat tam olarak budur.

Ancak Jameson, sermayenin küresel ölçekte kurduğu hâkimiyet nedeniyle, sistemin çelişkilerini göstermek isteyen

---

[11] Fredric Jameson, *Jameson Jameson'u Anlatıyor: Kültürel Marksizm Üzerine Söyleşiler*, çev. Şeyda Öztürk, YKY, İstanbul, 2016, s. 77-78.

[12] Ernest Mandel, *Geç Kapitalizm*, çev. Candan Badem, Versus, İstanbul, 2013.

ideolojik eleştirinin sürdürülmesinin giderek zorlaştığını da düşünmektedir. "İdeolojik Analiz: Bir Kılavuz" isimli makalesinde şu gözlemde bulunduğunu görüyoruz:

> Adorno'nun bir yerdeki sözünde olduğu gibi, metanın kendi kendisinin ideolojisi olması da mümkündür. Yine de bu bizi tekrar pratiklere götürür ve benim düşüncemi destekler: böyle somut süreçleri analiz ederken ideoloji kavramını ve terimini korumak giderek zorlaşmaktadır. . . Günümüzde ideolojik analiz verili bir metinde bu sistemin izlerini ortaya çıkarmaktan, yani bugün her yerde postmodern hayatı oluşturan tüm alt sistemlerde taklit edildiği haliyle sistemin örüntülerini ve işlevlerini ya da operasyonlar göstermekten ibarettir.[13]

Benzer bir alıntı, Jürgen Habermas'ın ideoloji üzerine yazıp çizdiği metinlerinden, mesela *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*'den de kolayca yapılabilirdi.[14] Habermas bu kısa metninde, modern amaç-rasyonel eylem türünün geleneksel, mitik, dinsel ve kozmolojik dünya tasarımlarını ve imgelerini geri alınamaz biçimde ortadan kaldırdığını iddia eder. Burjuva toplumu eski tür metafizikten katiyen kopmuştur. Jameson'ın perspektifine baktığımızda ise dünya bugün şöyle temsil edilir: Kapitalist üretim tarzının içkin mantığını, yani metalaşma tüm gezegenin kültürel varlıklarını alınıp satılabilen ürünlere dönüştürmüş ve tektipleştirmiştir.[15] Nasıl ki filozof Martin Heidegger ve yapısökümcü Jacques Derrida için metafizik her yerde hazır ve nazırsa, Jameson için de meta ideolojisinin emperyalist mantığı tüm gezegen çapında egemendir. Bu monist tavır Jameson tarafından o kadar abartılır ki, kaynağı Gregory Lukacs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ne

---

[13] Fredric Jameson, *Diyalektiğin Birleştirici Güçleri*, çev. Bülent Doğan, İthaki, 2016, s. 395.

[14] Jürgen Habermas, "İdeoloji" Olarak Teknik ve Bilim, çev. Mustafa Tüzel, YKY, İstanbul, 2007.

[15] Bkz. Christian A. Gregory, "Stranded Economies", *Fredric Jameson: A Critical Reader*'ın içinde, der. Douglass Kellner ve Sean Homer, Palgrave Macmillan, New York, 2004, s. 77-94. Gregory bu makalesinde, Jameson'un kültür ve iktisadı aynı potada eriten bakış açısı sürdürülürse, "mesela Arjantin'in dış borcunun kültürel araçlarla idare edilebileceğini ya da kültürel bir hadise olarak kabul edilebileceğini" ileri sürer.

kadar geri götürülebilecek "metanın kendi kendisinin ideolojisi" olduğu şeklindeki özcü iddia, bir kez daha burjuva toplumunun tüm ideolojik haritasının çizilebileceği imtiyazlı tek kategori haline getirilir. Terry Eagleton'un belirttiği gibi, son defaya mahsus olmayacak bir biçimde, "meta fetişizmi fetişleştirilir."[16] İdeoloji eleştirisinin sürdürülmesinin giderek zorlaştığını söylemek ise, aslında kapitalist sistemin Leviathan benzeri bir güçle bünyesindeki çelişkileri sildiği ve tüm toplumsal dokuya kendi tahakkümcü mantığını dayattığı varsayımına işaret etmektedir.

Bu noktada bir yanlış anlamayı ortadan kaldırmak gerekiyor. Küresel çapta derinleşmiş bir piyasa ve değer sistemi yaratmış olan küresel kapitalizm, her şeyin alınıp satılabileceği kansız bir toplumsal gerçekliği hepimize insafsızca dayatmaktadır. Gün gibi ortada olan bu hakikatin heryerdeliğine itiraz etmek oldukça zor görünüyor. Bu konuda gönül rahatlığı içinde katılabiliriz Jameson'a. Ancak Jameson'ın kavrayışında iştirak edemeyeceğimiz şey, geç kapitalizmde meta üretimi sorununa geri götürülemeyecek herhangi bir problem olmadığı şeklindeki abartılı iddiasıdır. Geç kapitalizmin iktisadi, politik ve kültürel evreninin oldukça karmaşık bir yapılanmaya sahip olduğunu unutmamalıyız. İsrail-Filistin husumetinin ya da transseksüellerin kimlik taleplerinin iktisadi alt-yapıya indirgenemez veçheleri vardır. Terry Eagleton'un belirttiği gibi, "erkeklerin kadınlardan veya beyazların siyahlardan üstün olduğu öğretisinin" ya da "üstyapı düzeyinde özgül anlamda ideolojik kurumların"[17] varlığının meta üretimine indirgenebilecek herhangi bir tarafı yoktur.

Bu türden toptanlaştırıcı bir tavır, Jameson'ın erken dönem yapıtlarında eleştirdiği bir kavrayıştır aslında. Jameson *Dil Hapishanesi*'nde (1972) Ferdinand de Saussure, Louis Althusser, Jacques Lacan, Claude Levi-Strauss, Jacques Derrida, Michel Foucault gibi yapısalcılardan tutun da Viktor Shk-

---

[16] Terry Eagleton, *Walter Benjamin Ya Da Devrimci Bir Eleştiriye Doğru*, çev. Ferit Burak Aydar, Agora, İstanbul, 2013, s. 142.

[17] Terry Eagleton, *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı, İstanbul, 2005, s. 132.

lovsky, Boris Eyenbum ve Vladimir Propp gibi Rus biçimcilerine kadar bir dizi düşünürü, insani dünyayı ve bu dünyanın tarihsel içeriğini dilbilimsel yapılara kilitledikleri için eleştirmişti. Benzer bir kavrayış bu kez iktisadi kerteden hareketle Jameson'un sahiplendiği konumu için gündeme getirilebilir. Gerçekten de, yapısalcılar ve Rus biçimcileri için dile geri götürülemeyecek tek bir sorun dahi yokken, Jameson için tüm yollar meta mantığına, bir başka deyişle "meta hapishanesi"ne çıkmaktadır.

Bu nedenle, Jameson'un geç kapitalizm kavrayışı, diyalektik kutupsallığı iptal eden homojen bir yapı sunuyor. Kapitalist toplum artık sonunu getirecek çelişkilerden müteşekkil bir bütün değil, kendi kendisine işleyebilme özelliğine sahip akıllı bir makine gibidir. "Kapitalizmin sonu" diye sorar Jameson *Kapital'i Sahnelemek*'te, "onun işleyiş bozukluğundan mı yoksa birleşik eylemle mi gelecektir?"[18] Jameson bu soruya doğrudan yanıt vermiyor. Birkaç sayfa ileride şunları yazıyor: "Her şeyin kapitalizmin içinde soğurulduğu bir durumda onun dışında kalan hiçbir şey olmayacaktır; bu noktada işsizler veya düşkünler, fukaralar sanki sermaye tarafından birer işsiz olarak istihdam edilmektedirler; kendilerine hiçbir ücret ödenmediği halde hiçbir işleve sahip olmamak yoluyla bir ekonomik işlev yerine getirirler."[19] Burada Jameson'un nesri, diyalektik yazının dolambaçlı yollarından ve toplumsal çelişkileri serimleme biçiminden vazgeçer ve kapitalizmi işlevlerinin ya da yapılarının mekanik tarzıyla betimlemeye başlar. Kapitalizm sendeleyecekse ya da bir şekilde sonu gelecekse, bu durum kitlelerin birleşik eyleminden çok, kapitalist makinanın kendi kendine arızalanmasından kaynaklanacaktır. Bu türden düşüncelerin Marksizmle uzaktan yakından alakası olmadığını belirtmeye bile gerek yoktur. Tarihsel materyalizmden kopan Jameson'ın kapitalist toplumun feshedilemezliğini ileri sürdüğü için ödediği kefarettir bu.

Aslında sunduğu çelişkiden arınmış kapitalizm tasvirine

---

[18] Fredric Jameson, *Kapital'i Sahnelemek*, çev. Cenk Saraçoğlu, Sel, İstanbul, 2011, s. 84.

[19] *A.g.y.*, s. 88.

rağmen, Jameson, tikeli evrenselden koparıp şeyleştiren yaklaşımların çelişkiyi ortadan kaldırdığına dair çok fazla eleştiri getirmiştir.[20] Thomas Kuhn ve Michel Foucault'nun yapıtlarına tekrar bakarsak, bu sorunun somut içerimleri hakkında bir fikir edinebiliriz. Bu teorisyenler sırayla *paradigma* ve *episteme* kavramlarını kullanır. Buna göre, belirli bir alanda uzmanlaşmış araştırmacılar, genellikle karmaşık bir söylem malzemesi ve alışkanlıklar tarafından kaydedilmiş düşünsel, ideolojik ve kurumsal sınırları kolay kolay sorun haline getirmezler. Foucault ve Kuhn'un yapıtlarından sonra, beşeri bilimler alanında çalışan araştırmacıların, faaliyet gösterdikleri disiplinlerin ve hakkında kalem oynattıkları yazarların ve metinlerin epistemolojik statüsü ile çok az ilgilendiği şeklindeki fikre iyiden iyiye aşinayız. Kuhn açısından, bilimsel cemaatin koyduğu standartların geçici ve kurmaca doğasını gözler önüne seren eşik, ancak disiplinin haneden benzeri yapısının ve kendi keyfi uzlaşımlarının eskisi kadar sağlam ve güvenilir görünmediği kriz durumlarında derinlemesine hissedilir. "Olağan bilim" der Kuhn, "kendi ana ilkelerini esasta sarsıcı bulduğu temel yenilikleri bastırmaktan kaçınmaz."[21] Hem Kuhn hem de Foucault paradigmaların ve epistemelerin[22] dayattığı sıkı kurallarla fazlasıyla haşir neşir oldukları için, bu kuralların hangi tarihsel ve toplumsal koşullar altında değiştiği ile pek ilgilenmemişlerdir.

Bir sürü nedenle, bu durumun hala geçerli olduğuna dair kapsayıcı iddialar insana ikna edici gelmiyor. Bir kere, günümüz dünyasında, bilhassa beşeri bilimlerde görülen araştırma programları ve modellerinin oluşturduğu bolluk karşısında, tüm beşeri disiplinlerin böylesine dogmatik ve tutucu

---

[20] Bu çelişkinin sergilendiği hacimli bir metin olan *Diyalektiğin Birleştirici Güçleri*'ndeki şu makalelere bakılabilir: "Hegel'in Çağdaş Eleştirmenleri", "Deleuze ve Düalizm", "Rousseau ve Çelişki", "Güncel Olarak Varolan Marksizm", "Felsefi Bir Mesele Olarak Küreselleşme" ve "Küreselleşme ve Siyasal Strateji".

[21] Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, Kırmızı, 2015, s. 73.

[22] Bu konuda bkz. Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge, Ankara, 2016.

esaslara yaslanarak çalıştığını gösterebilmek için, tek bir araştırmacının çabasını ve hayat süresini katbekat aşan yoğunlukta bir gözlem işine girişilmesi gerekecektir. Psikanaliz kuramcıları dirençli midir örneğin? Etnoloji uzmanları, postkolonyalizm eleştirmenleri ve hermenötikçiler kadar, post-Hegelciler veya kuantum teorisyenleri için de benzer bir tutuculuk fikrini ileri sürebilir miyiz? Peki, ya Marksistler? Gregory Lukacs, Antonio Gramsci, Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Louis Althusser, Ernst Bloch, J. P. Sartre, Henry Lefebvre, Terry Eagleton, David Harvey ve Fredric Jameson'ın aynı sorunsalın [Marksizm] ana hatları içinde çalıştıkları kesindir. Fakat bu kuramcıların birbirlerinden oldukça farklı kavrayışlara ve hatta bazen karşıt ve uzlaşmaz konumlara sahip oldukları da inkâr edilemez.[23]

Kimi araştırma programlarının ve entelektüellerin dogmatik tarzlarını ve alışkanlıklarını ne pahasına olursa olsun sürdürmek konusunda fazlasıyla dirençli ve bağnaz olduklarını inkâr etmek anlamına gelmez bu. Şarkiyatçılık mesela bu tarz araştırma programları arasında ilk akla gelenlerdendir. Gelgelelim, kuramcıları çerçeveleyen söylem evreninin doğası nasıl anlaşılırsa anlaşılsın, yani paradigma ve episteme hangi durumda olursa olsun, Kuhncu-Focualtcu bakış açısının en temel kusuru, araştırmacıların ve beşeri bilimlerde faaliyet gösteren entelektüellerin kendilerini belirleyen epistemolojik ve kurumsal sınırları korumak dışında bir hayli pasif, eleştirellikten uzak ve yumuşak başlı bir tavır takındıklarını varsaymasıdır. Bir başka deyişle, bu tarz bir mantığın bariz sonucu, çok çeşitli bilimsel araştırma programlarına sadık kalarak çalışan uzmanların ve bilim insanlarının genel tavrının, muhafazakârlığa dönük sınırsız bir dürtü tarafından idare edildiğini düşündürmesidir. Böylelikle yazarın niyeti ve praksisi gibi önemli kategoriler epey ihmal edilir. Ancak Marksizm gibi, çağdaş dünyayı değişen koşulları içerisinde

---

[23] Louis Althusser'in "sorunsal" [problematic] kavramı, Kuhn ve Foucault'daki gibi tek tipleştirilmiş bir araştırma modeli varsayımını yeniden değerlendirebileceğimiz bir diyalektik okuma sunuyor. Örneğin bkz. Louis Althusser, *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İthaki, 2015, İstanbul.

anlamak ve dönüştürmek adına eleştirel keskinliği elden bırakmadan var olması mümkün olmayan bilimsel girişimler de mevcuttur.

Buraya kadar anlatılanlar, diyalektik karşıtlığın sürdürülebilmesi bağlamında karşılaşılan sorunlar açısından münasip bir örnek teşkil ediyor aslında. Fredric Jameson'ın bir yerde işaret ettiği şekliyle, karşıtların birliğini iptal eden böylesi perspektifleri kavramsallaştırmak için "aşırı-diyalektik" mecazına başvurabiliriz.[24] Aşırı-diyalektik bize tam olarak şunu anlatmak ister: Burada, çelişkinin bir tarafı (özne, yapı, doğa, söylem, burjuvazi, batı, iktidar vb.) öteki tarafının (nesne, birey, kültür, yazar, proletarya, doğu, direniş vb.) negatif etkinliğini tamamen ortadan kaldırıp yutacak kadar şişirilir. Bir başka deyişle, hem Adorno'nun hem de Derrida'nın felsefi çözümlemelerinde hedef tahtasına oturtulan tavırdır bu: karşıt kutuplardan birinin diğerinin etkinliğini kısa devre yaptıracak kadar abartılması. Mesela, Fichteci *özne* her türlü nesnenin varlık ve etkinlik sebebi iken, Heideggerci *physis* bütün bir insan ve kültür dünyasını bünyesine katabilecek kadar egemendir. Daha sonra *Kültür ve Emyeralizm*'de telafi etmesine karşın, Edward Said *Oryantalizm* metninde, Batı'nın egzotik ve barbar Doğu'yu anlama, kurgulama ve sömürme biçimlerini düşünürken, Doğu'nun Batılı beyaz adamla hareketsiz ve neredeyse hiç direnç göstermeden karşı karşıya geldiği şeklindeki yaygın Avrupa-merkezci varsayımı sürdürür. Bu örnekleri çoğaltmak mümkün, ama benim gündeme getirmek istediğim sorun tam olarak şu: Şayet Gregory Lukacs'ın bize öğrettiği gibi diyalektiğin vazgeçilmezliğinden katiyen ödün vermek istemiyorsak, şayet diyalektik, Lenin'in bir keresinde bahsettiği gibi, toplumsal gerçekliğin ya da tarihsel dünyanın içeriğini ete kemiğe büründüren tek epistemolojik yolsa, o halde diyalektik çalışmayı sürdürmenin zorluğu nereden kaynaklanmaktadır?

4

Bu sorunun değişmez ve her koşulda geçerli bir yanıtı

---

[24] Jameson, *Diyalektiğin Birleştirici Güçleri*, s. 64.

mevcut değildir elbette. Lenin'in zamanında olduğu gibi, Bolşevik Parti'nin hatırı sayılır üyelerinin diyalektiği tam olarak anlayamamış olması gibi salt epistemolojik bir kısıt (Lenin elbette bunu politik bir mesele haline getirmişti) bugün hiçbirimiz için söz konusu değildir.[25] Piyasada diyalektiğin ne olup olmadığını anlatmak amacıyla dolaşan kitapların haddi hesabı yok. Jameson vakasında karşımızda duran sorun, ABD'de akademik disiplinlerin, alanların, araştırma nesnelerinin ve entelektüel mihrakların giderek birbirinden ayrılmasıdır. Bu meselenin en geniş kapsamlı şekilde tartışıldığı metinlerden birisine gönderme yapmak gerekirse, Edward Said'in 1975'te yayınladığı *Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem* oldukça münasip bir örnektir.

Said bu kapsamlı metninde, bugün entelektüellere "malzeme bulmak için sürekli bir yerden bir yere giden, ama esasen *iki cami arasında beynamaz* bir gezgin" imgesinin daha uygun olduğuna[26] ve bu entelektüellerin yazdıkları metinlerin "başka bir şeyin temsili olmaktan ziyade" [27] yalnızca kendilerine göndermede bulunduğuna işaret eder. Bunun gerekçesi ise, metinlere ulaşmak için yeterince gelişmiş bir küresel pazarın mevcut olması ve entelektüellerin ihtiyaç duydukları metinleri buradan diledikleri tarzda edinebilmesidir. Goethe ve Marx'ın bir zamanlar bahsettikleri "Dünya Edebiyatı" [World Literature] fikrinin somut dünyada gerçekleşmesine işaret eden bir olgudur bu. Kendi metinlerinde Jameson bu soruna pek fazla değinmese bile, 1930'lar ile 1970'leri birbirinden farklı kılan ve bugün iyiden iyiye yerleşmiş olan şeylerden birisi de, entelektüellerin maruz kaldıkları aşırı profesyonalizm nedeniyle artık kendi kendilerini temsil etmek zorunda kalmalarıdır. İster edebiyat eleştirmeni, ister kültür teorisyeni, ister roman yazarı, ister beşeri bilimler uzmanı, ister filozof olsun, bugün belirli bir meseleye ilişkin yazan kimseler kendilerini herhangi bir geleneğin lonca benzeri

---

[25] Bu konuda yazılmış derli toplu bir araştırma için bkz. Kevin B. Anderson, *Lenin, Hegel ve Batı Marksizmi*, çev. Ertan Günçiner, Yordam, İstanbul, 2012.

[26] Edward Said, *Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem*, çev. Ferit Burak Aydar, Metis, 2009, s. 26.

[27] *A.g.y.*, s. 28.

yapısına ait hissetmiyorlar. Bugün bir metnin statüsü de, birbiri ardına gelen akademik kuşakların mecburen hürmet ettiği düzenleyici bir mirastan çok, başka metinler arasında düzensiz ve rastgele ikamet eden merkezi yörüngesini yitirmiş bir metindir yalnızca.

Hal böyle olunca, hem çağdaş disiplinler hem de bu disiplinlerin kendilerine çalışma nesnesi ya da fenomen olarak seçtikleri metinler ve söylemler için genel bir *merkezsizleşme* eğiliminden bahsetmek mümkün gibi görünüyor. Artık İngiliz şair T. S. Eliot'ın ünlü makalesi "Gelenek ve Bireysel Yeti"de[28] anlattığı, geçmiş ve geleceğin birbirine yol gösterdiği ve bir arada var olduğu gelenek fikrinin bizim dünyamızda idealist bir yanılsama olduğunu kabul etmiş haldeyiz. Ancak bu, her bir kültür insanının bugün kendi benzersiz kanonuna sahip olduğu ya da Amerikalı roman yazarı Saul Bellow'un zihni epey karışık karakteri Moses Herzog'un ifade ettiği gibi, "bireysel tarihini imal eden bir sanayi dalı" gibi iş gördüğü anlamına gelmez.[29] Said, metinlerin kendi meşruluklarını tayin edebilecekleri geleneksel kanon ya da ortodoksilerin yokluğunda, kendi metinlerini ya da araştırma projelerini haklandırmak isteyen akademisyenlerin, faaliyet gösterdikleri uzmanlaşmış disiplinlerin kerameti kendinden menkul otoritesine yaslanmakta olduklarını belirtir.

Bu durumun birkaç önemli nedeni var. Birincisi, ABD'nin kayda değer üniversitelerinde varlığını sürdüren göstergebilim, yorumbilgisi, yapıbozum ya da Marksizm gibi eleştiri okullarının sadece *teorik* alanda devrim yapma fikrine inatla takılı kalmalarıdır. Siyaseten sağcı ya da solcu olsun, bu okullardan her biri, kendi adına pratik ve siyasal dünyanın gerçekleri karşısında bir hayli sessizdir. Yaptıkları tek şey, yerleşik veya muhafazakâr olduğunu düşündükleri akademik metinleri, yazarları ve dönemleri muhalif bir perspektiften ve

---

[28] Bkz. Edward Said, *Kültür ve Emperyalizm*, çev. Necmiye Alpay, Hil, İstanbul, 2010, s. 38.

[29] Saul Below, *Herzog*, çev. Özde Duygu Gürkan, İletişim, 2016, s. 10. Bu bağlamda, geleneğin çözülmesi hakkında Hannah Arendt'in *Geçmişle Gelecek Arasında: Siyasal Düşünce Konulu Sekiz Deneme* (2014) isimli metnine bakılabilir.

kendilerine göre radikal bir tarzda eleştirmek ve bunlara saldırmaktır. Said'e göre, bu okulların başka bir temel sorunu ise kültüre, siyasete, topluma ve bunların ürettiklerine ilgi göstermekten çok, "ortada gerçek bir muhalefet olmaksızın muhalif tartışmalar" yapmalarıdır.[30] Bu nedenle, bahsi geçen eleştirel okullar mevcut toplumsal düzeni, onun kurumlarını ve egemen değerlerini ister istemez güvence altına alıp yeniden üretiyordur. İkincisi, Amerika'da 1970'lerdeki akademik profesyonalizm ve tecrit edilmişliğin görülmemiş boyutlara varmasının, kültür kuramcılarını geçmişte olmadığı kadar gündelik politikadan, etik sorumluluklardan ve entelektüel tartışmalardan uzaklaştırıp gittikçe mesleğin iç kısıtlamalarına saplandıkları bir dünyaya hapsetmesidir. Üçüncüsü ve belki de en kötüsü ise, beşeri bilim uzmanlarının idealist bir hamleyle kendi entelektüel üretimlerini mümkün kılan ve biçimlendiren iktidar ilişkilerini hayret verici bir biçimde yok saymasıdır.[31] "Farazi Sol" der Said, "bu sınırları kabul ettiği için, gerçekten siyasi bir rol oynamaktan en az Sağ kadar uzaktır."[32]

---

[30] Edward Said, *Kış Ruhu*, çev. Tuncay Birkan, Metis, İstanbul, 2006, s. 170.

[31] Neo-liberal iktisat politikalarının, bunların arka planını oluşturan fikirlerin ve aynı zamanda postmodern inançsızlığın yaygınlaşması için harcanan kaynakların mükemmel bir izahı için bkz. David Harvey, *Neoliberalizmin Kısa Tarihi*, çev. Aylin Onacak, Sel, İstanbul, 2015, s. 47-72.

[32] *A.g.y.*, s. 170. Jameson'ın tam olarak bu bağlamda, Said'in yukarıdaki iddialarının aksine, disiplinler arasındaki bölünmenin aşıldığına dair insanın ağzını açık bırakan skandalvari bir görüşe arka çıktığını belirtmek istiyorum. Perry Anderson'a göre, günümüz akademisinde disiplinler-üstü ve "herhangi bir alana kolayca yerleştirilmesi mümkün olmayan melez çalışmalar" söz konusudur. ABD'de *kuram* olarak adlandırılan bu tipik çalışmaların (örneğin Michel Foucault'nun eserleri) kendine has bir biçimi vardır ve bunlar, entelektüel üretimin yapısal farklılıklarını ve pratik işleyişlerini yeniden düzenleyerek, kendilerine farklı türden kültürel alanları nesne olarak alan disiplinlerin özerkliğini feshetmişlerdir. Ancak bu iddiaları geçersizleştiren çok temel iki itirazdan bahsedebiliriz. İlk olarak, Michel Foucault'nun entelektüel çalışmalarını "düşünce tarihi" alanında sınıflandırmaya istekli çok fazla yorumcu vardır. İkincisi ne Anderson ne de Jameson, Foucault'un çalışmalarına benzer biçimde *kuram* başlığı altında sınıflandırılabilecek başka filozoflardan ve kültür kuramcılarından bahsetmişlerdir. Jameson'ın Frankfurt Okulu kuramcılarından Hollywood sinemasına, Hegel, Deleuze ve Marx'tan Üçüncü Dünya romanına kadar farklı alanlarda bir dizi eser vermesi, kendi-

Said'in memnuniyetsizlik duyduğu husus, Marksizm gibi muhalif bir söylemi benimsemesine rağmen, Jameson'ın gündelik siyaseti görmezden gelen nostaljiye batmış Hegelci pasifizmidir. Said, Jameson'ın ünlü kitabı *Siyasal Bilincdışı*'na dair şunları yazar:

> Kitabın yüzeyinin altında iki tür siyaset arasındaki açıkça hesaplaşılmayan bir karşıtlık yatar: (1) Hegel'den Louis Althusser ve Ernst Bloch'a siyaset teorisinin tanımladığı siyaset; (2) en azından Amerika'da, deyim yerindeyse Reagan tarafından kazanılmış olan, günlük dünyadaki mücadele ve iktidar siyaseti. Jameson bu ayrımın neden varolduğu konusunda pek bir şey söylemiyor. İkinci Siyaset'in sadece bir kere, uzun bir dipnotun akışı içinde ele alındığını fark ettiğimizde, bu durum daha da rahatsız edici bir hala alıyor. Jameson bu dipnotta "etnik gruplar, semt hareketleri, ... aşağı tabakadaki işçi grupları" vs.'den genel bir biçimde bahsediyor ve zekice bir manevra yapıyor: Fransa'dan farklı olarak, neredeyse bütün seçim bölgelerinde dayatılan totalleştirici küresel siyasetin buraların yerel gelişimini ya katlettiği ya da bastırdığı Amerika'da, ittifak siyasetini savunuyor... Ama işin ironik tarafı şu ki Jameson bir yandan küresel perspektifi eleştirir ve onunla yerel ittifak siyaseti arasında köklü bir süreksizlik olduğunu kabul ederken, bir yandan da yerel olanı küresel olana tabi kılma sonucunu doğuracak keskin bir yorumbilgisel küreselciliği savunmaktadır. Bu şunu demek gibi bir şey: Telaş etmeyin; Reagan sadece geçici bir olgu; tarihin kurnazlığı onun da hesabını görecek.[33]

Edward Said, Jameson'ın tarihe bakışının nostaljik olduğunu söylerken kesinlikle haklıdır. Metinde iki tür siyaset iç içe geçer ve Jameson tarihin kurnazlığını benimseyen Hegelci/Blochcu siyaseti savunur. Jameson, Said'e göre, "...aşkın öznesiz bir Heideggerci ve Thomist'tir, yani bir şeyi kaybetmiş ve onu büyük T ile Tarih'te aramaya çalışan birisidir. Fakat bu, gerçekte, Gramsci, Vico ve diğerlerinin bahsettiği

---

sini de içine alan akademik uzmanlaşmayı ve profesyonalizmi aşmasına hiçbir biçimde izin vermemiştir ve biz onu hala çoğu durumda ciddi bir kültür kuramcısı olarak isimlendirmeyi sürdürüyoruz.

[33] Edward Said, *Kış Ruhu*, Metis, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, 2006, s. 104-105.

tarihsel ve seküler bir dünya değildir."[34] Said'in bahsettiği seküler dünya fikri, İtalyan filozof Giambattista Vico'nun *Yeni Bilim*'indeki meşhur *verum factum** ilkesine yaslanır: Biz ancak tarihsel dünyayı bilebiliriz, çünkü onun üreticisi ve yaratıcısı konumundaki aktörler zaten bizleriz. Vico'nun halefleri olan Hegel ve Marx'ın bu antropolojik ilkeyi benimsedikleri kesindir. Aslında daha sonra Wilhelm Dilthey, Max Weber ve Hans G. Gadamer gibi hermenötikçiler tarafından dile getirilecek olan tarihsel ve toplumsal dünyanın [*Gemeinschaft*] anlamlandırılması karşısında doğa dünyasının [*Gesellschaft*] açıklanması arasındaki farkı ilk dile getiren filozof Vico'ydu.

Fakat siyaset kavrayışındaki bu başarısızlık nedeniyle, Jameson'a olan ilgimizin bir anda ortadan kalkması gerekmiyor. Burada vurgulamak istediğim şey şu: Jameson'un yapıtında birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan düşünsel geleneklerin (hümanist ve anti-hümanist geleneklerin) çeşitli savları ve paradigmaları iç içe geçmiştir. Giambattista Vico, Friedrich Hegel, Karl Marx, Friedrich Engels, Vladimir İ. Lenin, Gregory Lukacs, Antonio Gramsci ve Edward Said, aslında insanların kendi tarihsel dünyalarını yaratan aktörler olduğu fikrini hiçbir biçimde elden bırakmayan filozoflardır. Bu geleneği "hümanist" olarak adlandırmak mümkün. Yaratıcı aktörler olarak insanlar fikrini reddedip tarihsel dünyayı insanların kontrolünde olmayan güçler vasıtasıyla açıklayan, uzun bir geçmişe sahip "anti-hümanist" bir gelenek de mevcut. Baruch Spinoza, Alman Romantikleri, Friedrich Schelling, Soren Kierkegaard, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Max Weber, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Max Scheler, Carl Schmitt, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Alain Badiou ve Giorgio Agamben bu geleneğin temsilcileridir. Bu iki gelenek, mevcut dünyada yapısalcılıktaki gibi donmuş bir ikili karşıtlık içinde var olmazlar. Hem hümanizm hem de anti-hümanizm, teorik üretimlerini ve dünyanın mevcut duruma dair politik beklentilerini birbirlerine karşı yöneltmişlerdir.

---

[34] Edward W. Said, *İktidar, Siyaset ve Kültür: Söyleşiler*, çev. Salih Özer, Hece, Ankara, 2016, s. 86.

* Hakikatin gözlemle değil, yaratım ve icatla doğrulanabileceğine dair ilke.

Bu nedenle, bu iki geleneğin diyalektik bir karşıtlık içinde düşünülmesi gerekiyor. Ben, Jameson'un diyalektiği yenilemeye dönük geç dönem yapıtlarında (bilhassa *Hegel Varyasyonları*) her iki geleneğe de kendisini yakın hisseden kimselerin sahiplenebileceği konumlar olduğunu ileri süreceğim. Ama daha öncesinde bir başka sorunla yüzleşmemiz gerekiyor: Çok uzun bir geçmişe sahip olan felsefenin modern dünyada parçalanmış disiplinler için uzlaştırıcı bir rol oynaması mümkün mü?

5

Bu soru, şimdiye kadar özetlediğim iddialardan ötürü gereksiz bulunabilir. Her türlü otorite iddiası aşırı uzmanlaşmanın sevimsiz koşullarını içeriyorsa ve yukarıda dile getirdiğim gibi, toplumsal olana dair perspektifimiz iki büyük düşman kampa bölünmüşse, o halde her türlü konumun son tahlilde eşit ölçüde keyfi ya da bilimsel olduğu iddia edilebilir. Felsefeyi ve felsefecileri uzmanlaşmanın ve akademik ilişkilerin sınırlılıklarından kurtaran herhangi bir güç söz konusu değildir nihayetinde. Fakat belirli bir entelektüel disiplinin akıbetini tayin edecek kadar ciddi bir biçimde hissedilen tarihsel krizler ve bu krizlere verilen tepkiler, kimi zaman belirli bir felsefi sisteme (Platon'a, Aristoteles'e, Spinoza'ya, Kant'a, Hegel'e, Nietzsche'ye vb.) geri dönme çağrısı biçimini almaktadır. Bu noktada ister istemez bir üçüncü yol, uzlaşmaz karşıtlıkları içererek aşan bir konum arayışı kendisini dayatır. Genel olarak felsefenin ya da daha doğrusu birbirinden farklı birçok felsefelerin, şu veya bu disiplinin üyelerince varsayılan söylemsel mutabakat saldırı altındayken yeni bir çıkış yolu sunabileceği fikri çok eskidir ve krizi geride bırakmak için bu stratejiye defalarca başvurulmuştur.[35] Ancak bu hamle, felsefeye sanki felsefe kendi kendini imtiyazlı kılabilen bir bilme türüymüş gibi muamele gösterir. Bir başka deyişle, bu niyet felsefeye bütün bilimleri mümkün kılan

[35] Bkz. Alain Badiou, *Sonsuz Düşünce*, çev. Işık Ergüden ve Tuncay Birkan, Metis, İstanbul, 2012. Badiou bu metninde, Platon felsefesinin çağdaş sorunların ele alınabileceği en geniş çerçeveye sahip olduğunu savunur.

pozitif bir üst-bilim payesi verir ve felsefenin doğası gereği sahip olduğu *savoir-faire** sayesinde, demin bahsettiğim kurumsal ve siyasal sınırlardan muaf olduğunu varsayma eğilimine kapılır.

Söylemeye bile gerek yok belki, ama günümüz egemen kültüründe işgal ettiği konum gereği özgün bir entelektüel praksis olarak felsefe, hiçbir tikel disiplinin dertlerine deva olabilecek hazır kalıplar ve kullanışlı reçeteler sunamaz. Çünkü seküler dünyada üretilen herhangi bir bilgi ve yorum türü olarak felsefe, disipliner krizin çözümü olmak bir yana, devamlı bir ortodoksi haline gelme potansiyeli nedeniyle adeta sorunun bir parçasıdır. Ayrıca Sartre'ın bir yerde haklı olarak belirttiği gibi, kendi içinde evrensel olarak kabul görmüş büyük harfle yazılan Felsefe diye bir şey yoktur. Yalnızca tek tek felsefi sistemler vardır.[36]

Ancak yakın zamanlarda felsefenin işgal ettiği konumdan rahatsızlık duyan ve başka bir bilimin (Sosyoloji) ona yol gösterebileceğini ileri süren ciddi bir çabadan bahsedebiliriz bu noktada. Fransız sosyolog Pierre Bourdieu, ölmeden beş sene önce kaleme aldığı *Akademik Aklın Eleştirisi*'nde, felsefenin kadim statüsüne duyulan geleneksel ve yerleşmiş itikadı son defaya mahsus olarak silahsız bırakmak istemiştir. Şöyle yazar Bourdieu: "Platon'dan Heidegger'e kadar düşünce, sanat veya ahlak bağlamında seçilmişler ile dışlanmışlar arasındaki farkı, az çok açık olmayan bir sosyodiseyle** meşrulaştırmak derdindedir. Evrenselci hümanizm görünürde herkesin insanlığın evrensel kazanımlarına erişme hakkı olduğunu kabul eder, ama evrenselliği içindeki "özne" nitelemesi olarak da (bilimsel, etik veya estetik) tikelliği içindeki bilgili öznenin deneyiminin analitiğini öne sürer."[37] Buna göre, modern anti-hümanizm geleneği, tıpkı Antik Yunan'daki gibi aristokrat değerleri pervasızca savunuyorken, çağdaş hümanizm insanlığın evrensel kazanımlarını gizli kapaklı biçimde

---

[36] Jean Paul Sartre, *Search For A Method*, çev. Hazel Barnes, Borzoi Book, New York, 1963, s. 3.

[37] Pierre Bourdieu, *Akademik Aklın Eleştirisi: Pascalca Düşünme Çabaları*, çev. P. Burcu Yalım, Metis, İstanbul, 2016, s. 93.

düşünen imtiyazlı özne konumundaki *cogito*'ya aktarmak istiyordur. Bourdieu sözlerini şöyle sürdürür: "O halde aynı zamanda farkı da onaylar ama bunu daha gizli kapaklı bir biçimde, onu olanaklı kılan toplumsal koşulların basitçe atlanmasıyla yapar ve bu suretle de unutulmuş veya gözardı edilmiş koşulların avantajını görmüş olan pratiği olası her pratiğin normu olarak belirler."[38]

O halde, Bourdieu için felsefeyi felsefe yapan şey, kendisini mümkün kılan toplumsal ve siyasi koşullara karşı geliştirdiği sinir bozucu aldırışsızlığı ya da Sartre'ın söyleyeceği gibi, felsefeyi gözünün önündekini görmekten aciz bırakan bir *bad faith* (kendini aldatma) tavrıdır. Felsefi tin, simgesel dünyadan kopmuş psikozlu bir hasta gibi, kendini her türlü politik sınırın üstünde ve ötesinde görmektedir. Bourdieu'nün eleştirisi, belirli bir haklılık payı taşımasına rağmen, felsefenin dünyayı kavrarken bize sunduğu birtakım perspektifleri ve yöntemleri tekdüze ve çok genel bir anlatı altında dümdüz eder. Ona göre felsefe belirli bir özcülük biçiminden başka bir şey değildir. Yine de, cevaplanması gereken birtakım sorular vardır: Felsefe olarak muamele gören her düşünce gerçekten toplumsal koşulların görmezden gelinmesine indirgenebilir mi? Söz gelimi, Hegel felsefesinin hangi anlamda toplumsal koşulların üzerinden atladığı söylenebilir? Edmund Husserl'in son dönem yapıtları fenomenolojinin tarihsel içeriği dikkate almasına dönük ciddi bir çaba sunmamış mıdır? Felsefi girişimleri bir yana bırakırsak, söz konusu tarihsel gelişmeyi mümkün kılan toplumsal koşullar nedir? Hangi toplumsal güçler sayesinde felsefe böylesine korunaklı bir alana yerleşmiştir? Tüm filozoflar bu alana dâhil olabilirler mi? Dışarıda bırakılanlar kadar içeri alınanlar da aynı tür idealizmin pençesinde midir?

Bourdieu kitabında değişik türden felsefi girişimler ve bunların ürettiği sonuçları haksız biçimde homojen bir nede-

---

*Hüner, beceriklilik.

[38] *A.g.y.*, s. 93.

** Toplumsal düzenin yerleşik ilişkilerinin gerekçelendirilmesi ya da meşrulaştırılması anlamındaki sözcük.

ne indirgeme girişiminde bulunur. Buna göre, her türden felsefenin kuruluşu ve yeniden üretimi daima kendi olanaklılığına ilişkin bir unutuşun, bir bilgisizliğin damgasını taşır. Paul de Man'ın meşhur terminolojisi ile söylemek gerekirse, felsefenin dünyaya ilişkin ileri sürdüğü her bir değerli içgörüye ister istemez felsefi düşünceyi içten içe kemiren bir körlük eşlik edecektir. Pascal dışarda bırakılırsa, Sokrates'ten Sartre'a kadar bütün ünlü felsefeciler tek bir ideolojik evreni, toplumsal dünyaya yabancılaşmış akademik aklın korunaklı evrenini paylaşırlar. Hümanist gelenek ise her ne kadar bu akıntıya karşı kürek çekse de, nihayetinde aristokratik gelenek gibi kendini mümkün kılan maddi koşullara karşı ciddi bir körlük geliştirmekten kendini alamamıştır. İşte bu yüzden, tam olarak sosyolojinin görevi, felsefeyi mümkün kılan koşulların bilgisini felsefeye anımsatmak olacaktır.

Bu proje, ilk bakışta oldukça radikal bir enerjiye sahipmiş gibi bir izlenim verebilir. Ancak Marksistlerin toplumsal ve tarihsel görüngüleri tarihselleştirme fikrine bir hayli benzediği açıktır. Bana kalırsa, Bourdieu'nun felsefeyi kavrama biçiminin karşımıza çıkardığı çok daha önemli bir sorun var. Eğer felsefe eleştirisi olarak sosyoloji düşünce sistemlerinin toplumsal temellerini incelemeye kalkışıyorsa, mantıksal olarak kendi tarihsel kökenleri hakkında da belirli bir açıklama getirmek zorundadır. Sosyoloji felsefenin varlık durumuna ilişkin olarak ortaya onun ideolojik ve taraflı olduğu iddiasını atıyorsa, bu iddianın kendi ontolojik statüsüne de yöneltilebileceğini kabul etmek zorundadır. Bourdieu'nun kitabında böyle bir açıklama çabasına girdiğini söylemek mümkün görünmüyor. Louis Althusser'in müritlerinden Jacques Ranciere mükemmel kitabı *Filozof ve Yoksulları*'nda, Bourdieu'nün görmezden geldiği problemin tam olarak kendi köklerine ilişkin bu açıklamayı verememek olduğunu ileri sürer. "İşte sosyoloğun filozofa vermek istediği ders budur: filozof söylediğinin gerekçesini [raison] bilmez. Herkesin -en başta kendisinin- "kendi işini" yapmasını sağlayan erdemi düşünmekten acizdir ... Öyleyse Pierre Bourdieu'nün amaçladığı sosyoloji felsefeye kendi sahasında meydan okumadır, Platon'un doğ-

ru kanı kuramının bilimin hizmetinde kullanılmasıdır."[39] Ranciere'e göre, Bourdieu tarzı sosyoloji, kadim felsefe geleneğinin çizdiği söylemsel sınırlar içerisinde çalıştığı için ya da "soysoloji felsefeye kendi sahasında meydan okuduğu" için, kendisini düşmanının dünyayı gördüğü perspektiftin hakimiyetinden kurtaramaz. Böylesi bir çaba salt biçimseldir ve tek yaptığı hamle her şeyi tersine çevirmektir: Filozof-kral otoritesini sosyolog-krala bırakmalıdır. Böyle bir tersine dönüş kabul edilse bile, sosyolog-kralın zamanla kendi konumuna karşı körleşme ihtimalini ortadan kaldıran eleştirel sürekliliği muhafaza edip edemeyeceğini garanti edecek hiçbir nesnel kıstas söz konusu değildir.

6

O halde önümüze koymamız gereken soru şudur: Kendi peşin hükümlerine karşı eleştirel ve ihtiyatlı, mevcut dünyevi otoriteyi ya da verili güç ilişkilerini dogmatik bir biçimde daimileştirmekten imtina eden, muktedirlerin tarafında yer almayan, yani kısacası düzenin saflarına dâhil olmayan bir felsefe mümkün müdür? Felsefe tarihine şöyle bir göz gezdirdiğimizde bile, bu sorunun cevabına olumlu bir yanıt vermenin akıntıya karşı umutsuzca kürek çekmek olduğu kolayca sezilebilir. Platon'un demokrasiden tiksinen bir köle sahibi ve oligarşi destekçisi olduğu, çömezi Aristoteles'in de benzer biçimde aristokratik değerleri savunduğu iyi bilinir. En büyük çağdaş filozoflardan biri olan Hegel dahi dogmatik biçimde mutlak monarşiden yanadır ve *Hukuk Felsefesi*'nde Prusya devletinin toplumsal ahengi tesis etmek adına emperyalist politikalar geliştirmesi gerektiğini ileri sürer. Çoğu otorite tarafından yirminci yüzyılın en önemli filozofu olarak gösterilen Martin Heidegger, utanç verici biçimde Hitler'in eli kanlı faşist partisine destek vermiştir. Politik sicili düş kırıklığı yaratacak bu filozoflar listesi gönül rahatlığıyla uzatılabilir. Ama sırf bu yüzden felsefeyi, tıpkı Jacques Lacan'ın yaptığı gibi Efendi'nin söylemi olarak damgalayıp (Lacan hayatının

---

[39] Jacques Ranciére, *Filozof ve Yoksulları*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis, İstanbul, 2009, s. 201.

sonuna doğru, *"Je m'insurge contre la philosphie"* [Felsefeye karşı durmaktayım] demişti[40]) ondan topyekûn vazgeçmemiz gerekmiyor.

Felsefenin gerçekleştirilmesi ve aşılmasının, genç Marx'ın devrimci projesinin temel hedefi olduğunu aklımızda tutmalıyız: "Felsefe proletarya ortadan kalkmadan kendini gerçekleştiremez, proletarya felsefe gerçekleşmeden kendini ortadan kaldıramaz."[41] 1843'te Marx bu satırları yazarken, bir sınıf olarak proletarya Almanya'da henüz olgunlaşmamıştı ve burjuvaziye karşı yürüttüğü daha sonraki savaşımlarda yüzleşeceği bir dizi politik yenilgi deneyiminden geçmemişti. Ancak yenilgi söz konusu olduğunda, yani başka bir dünya yaratma girişiminin başarısızlığa uğradığı her devrimci geri çekilme durumda, Marksist filozofu bekleyen kaçınılmaz son, teorik faaliyette bulunduğu çalışma odasının sessizliğine geri dönmektir. Karşısında bulduğu şey, iyiden iyiye irrasyonalizme batmış burjuva filozofun öznel spekülasyonundan arta kalan safdil metafizik oyunlar ve toplumsal dönüşüme karşı takınılan yoğun bir politik inançsızlık atmosferidir. Bir kez daha, devrimci yenilginin beraberinde getirdiği aklın nihai yenilgisini kabul etmeyecektir, zira dönüştürücü bir pratik hem kendisinin hem de düşmanının acımasızca eleştirisinden hiçbir biçimde feragat edemez. Theodor Adorno'nun "bir zamanlar miadını doldurmuş gibi görünen felsefenin bugün hala yaşıyor" olduğunu iddia etmesinin ardında "felsefenin gerçekleştirilmesi fırsatının kaçırılması" vardır.[42]

Bu yüzden, "düzenin saflarına dâhil olmayan bir felsefe"nin ancak radikal bir hümanizm olabileceğini iddia etmek istiyorum. Marx'ın *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*nde yazdığı şu sözler bu felsefenin bam teline işaret eder: "İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi keyiflerine göre değil; kendi seçtikleri koşullar içinde değil, doğrudan karşı

---

[40] Slavoj Zizek, *Olumsuzla Oyalanma*, çev. Hakan Gür, İmge, Ankara, 2011, s. 15.

[41] Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Sol, Ankara, 2009, s. 209.

[42] Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, Metis, İstanbul, 2016, s. 15.

karşıya kaldıkları, belirlenmiş olan ve geçmişten gelen koşullar içinde yaparlar."[43] Marx 1873'te, *Kapital*'in I. cildinin Almanca baskısına yazdığı sonsözde, koşulların belirleyiciliğine ve tarihin insan eyleminin ürünü olduğuna dair diyalektik yöntemin, "tarihsel olarak gelişmiş olan her toplumsal biçimi akışkan bir hareket içinde gördüğünü" söyler. Hemen ardından ise şunları ekler: "Bu yüzden onun geçici niteliğini, onun anlık varlığından daha az olmamak üzere hesaba katar; hiçbir şeyin zorla kabul ettirilmesine izin vermez, özünde eleştirici ve devrimcidir."[44]

Hegelci idealizm, Marx'ın burada işaret ettiği gibi, kavramsal gerçekliğin tarihsel dünyaya zorla dayatılmasına kadar ilerler. Marksist diyalektiğin ikinci felsefi düşmanı ise, Batı kapitalizminin egemen ideolojisi konumundaki eleştirel-olmayan Anglo-Amerikan ampirisizmidir. Fredric Jameson'a göre, çeşitli biçimler ve kılıklar altında böyle bir düşünce yöntemi:

> Belli bir sorunun bütün içermeleri hiçbir zaman görünür duruma gelmesin diye, gerçekliği birbirine geçişi olmayan bölümlere ayırmaktan, politik olanı ekonomik olandan, yasal olanı politik olandan, toplumsal olanı tarihsel olandan dikkatle ayırt etmekten; ve bir bütün olarak toplumsal yaşam görüşüne götürebilecek herhangi bir spekülatif ve bütünleştirici düşünceyi saf dışı etmek üzere, bütün ifadeleri birbirinden ayrı ve hemen doğrulanabilir ifadelerle soyutlamaktan ibarettir.[45]

Diyalektiğin terminolojisi ile ifade etmek gerekirse, ampirisizm farklı toplumsal gerçeklik alanları arasında *dolayım* kurmaktan imtina eden bir sınıf ideolojisidir. Bu perspektiften bakan klasik bir liberal verili gerçekliği sorgusuz sualsiz kabul eder. Örneğin, kapitalist toplumlarda iktisat ve siyaset arasında ciddi bir bölünme vardır. Pre-modern toplumların aksine, kapitalist sömürü yalnızca iktisadi alanda sürdürülür.

---

[43] Karl Marx, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, çev. Sevim Belli, Sol, Ankara, 2017, s. 13.

[44] Karl Marx, *Kapital: Cilt I*, çev. Alaattin Bilgi, Sol, Ankara, 2005, s. 29.

[45] Fredric Jameson, *Marksizm ve Biçim*, çev. Mehmet Doğan, YKY, İstanbul, 2006, s. 306.

Bu nedenle, devletin sömürüyü sürdürmek için her seferinde şiddet araçlarına sarılmasına gerek yoktur. Orta sınıf ideolojisinin sadık bir temsilcisi size politik olan ile iktisadi olan arasında herhangi bir ilişki olmadığını, çünkü devlet ve iktisadi aktörlerin ayrı ayrı kendi işlerine baktığını söyleyecektir. Toplumsal kurumların işleyişine böyle bir gözle baktığınız zaman, gerçekliğin tam da böyle inşa edildiğine, mesela devletin piyasalara müdahale etmediğine ya da bir sınıf olarak sermayenin iktidar üstünde etkin olmadığına rahatlıkla ikna olabilirsiniz. Bu nedenle, diyalektikçinin çorak bir sağduyu (*Verstand*) ideolojisinin esiri olmaması için hakiki dolayımları kurabilme hünerini sürdürmesi kaçınılmazdır. Öyleyse kaçınmamız gereken iki düşünsel hat belirginleşir: Ampirisist sağduyu ideolojileri ve katı sistematikliğiyle idealist dizgeler. Jameson, "...Marksizm zihinsel bir çalışma olarak, bir tür içsel 'sürekli devrim' gibi nitelendirilecekse, o zaman onu dizgesel olarak her sunma girişiminin, onu bir dizge içinde dondurduğu anda, [yapısını] bozacağı ortaya çıkmış olur" [46] diye yazarken, aklında daha çok idealist dizgeler vardır.

Yukarıda, üçüncü bölümün sonunda, Jameson'ın diyalektiği tazeleme girişiminde, radikal hümanizmi meydana getiren ilkelerle tam karşısında yer alan anti-hümanist perspektiflerin iç içe geçtiğini söylemiştim. Şimdi bu meseleye geri dönmek istiyorum. Jameson'ın seneler içinde gelişen Hegel yorumunda ciddi bir dönüşümden söz etmek mümkün gibi görünüyor. Jameson'ın *Marksizm ve Biçim*'in son bölümünde sunduğu Hegelci içkinlik felsefesine dönük kavrayışıyla, neredeyse kırk sene sonra yazdığı *Hegel Varyasyonları*'ndaki (2010) yorumu arasında meydana gelen süreksizlikleri düşünebiliriz. Jameson 1971'de, "...*Fenomenoloji* bir yükselişin ve bir gelişmenin öyküsüdür... bilincin... yavaş yavaş Mutlak Tin durumuna ulaştığı birbirini izleyen aşamaların bir betimlemesidir"[47] diye yazarken, henüz Jean F. Lyotard ve öteki postmodernlerin büyük anlatıların sonunu müjdeleyen meşhur karşı çıkışları söz konusu olmamıştı. Hegel'in *Fenomenolo-*

---

[46] *A.g.y.*, s. 302.

[47] Jameson, *Marksizm ve Biçim*, s. 55.

ji'si üzerine en güncel yorumunda ise şöyle yazar: "Tüm *Tinin Fenomenolojisi* gelişimsel bir anlatıya -teleolojik ve döngüsel diye nitelenebilecek, ama her iki halde de her yöndeki modern ya da en azından çağdaş düşünce tarafından şiddetle reddedilen bir anlatıya- dönüştürülmeden, Mutlak Tin şu ya da bu türden bir son durak olarak görülemez."[48]

Jameson, eğer Hegel'in büyük metnini yorumlarken anlatı kategorisinden vazgeçersek, önümüze yeni imkânlar açılacağını ileri sürer. Jameson'ın niyeti, Mutlak Tin'in[49] düşüncenin son durağı olduğu fikrini ortadan kaldırmaktır ki bu vesileyle Hegel'in metnine bela olmuş erekselcilik damgasını silebilecektir. Ona göre, Hegel'in metni daha çok yapısalcı ikilikler üzerinden okunmalıdır. Bu sayede metin, kendi içinde kapalı bir ekonomi ya da metafizik bir dizge olarak işlediği varsayımından kurtarılabilir ve yeni yorumlara kendisini açabilir. Marksist bir perspektiften bakıldığında, bu tavır değişikliği, Jameson'ın seneler içerisinde yaşadığı epistemolojik kopuşa ya da dönüşe (*Kehre*) dair bir kanıt olarak mı, yoksa postmodernizme verilmiş bir ödün olarak mı anlaşılmalıdır?

İkinci soruya olumlu yanıt vermemiz için epey gerekçemiz var. Jameson kitabının hemen giriş bölümünde iki seçenek birden sunuyor. İlk seçeneği biraz önce belirttik: *Fenomenoloji*'yi teleolojik bir anlatıya dönüştürmemek. İkincisi ise şu:

> Her durumda Mutlak Tin'i bir kehanetten ziyade semptom olarak okumalı, böylece *Fenomenoloji*'yi devri geçmiş bir teleoloji gibi okuma şablonundan kurtulmalıyız. Nitekim sonraki sayfalarda bu eserin "biçimler merdiveni"nin istendiği kadar açık uçlu olduğunu öne süreceğim. Yoksa Hegel'in ölümünden hemen sonra sistem için verilen mücadelede ilan edilen sol-Hegelciler (Kojeve gibiler) ile sağ-Hegelciler (Fukuyama ve Amerikan Kapitalizminin zaferi) karşıtlığının bugün devam etmesini nasıl açıklayabiliriz?[50]

---

[48] Fredric Jameson, *Hegel Varyasyonları: Tinin Fenomenolojisi Üzerine*, çev. Bülent Doğan, İthaki, İstanbul, 2016, s. 5.

[49] Althusser, benzer bir bağlamda, Hegelci Mutlak Tin'i tarihselleştirdiği için Gramsci'yi eleştirmiştir. Bkz. Peter Thomas, *Gramsci Çağı: Felsefe Hegemonya Marksizm*, çev. İlker Akçay-Ekrem Ekici, Dipnot, Ankara, 2013, s. 31.

[50] *A.g.y.*, s. 13.

Şayet Hegelci sistem için verilen mücadeleler bilinç biçimlerinin hiçbir biçimde kapanamayacağına ve eserin nihai biçiminin yorumlama cemaatleri tarafından sürekli tahrip edileceğine işaret ediyorsa, bu durumda *Fenomenoloji*'nin olay örgüsünü teleolojik ve döngüsel içeriğinden kurtarmakla ne kazanılabilir? Cevap: yapısalcı bir Hegel. Jameson bunu saklamaz zaten: "Ne olursa olsun, *Fenomenoloji*'nin *avant la lettre* derinden yapısalcı bir eser olduğu kesindir."[51] Aslında metnin belirli yorum cemaatleri tarafından yeniden yorumlandığına dair hümanist bir kabul (sistem için verilen mücadeleler) mevzu bahis edilir burada. Ama yapısalcı bir Hegel yorumu, *Marksizm ve Biçim*'deki diyalektik kavrayışın yörüngesinden tamamen uzaklaşır. Tarihsel gerçeklik artık burada konu dışıdır. Engels'in ünlü bir metninde işaret ettiği gibi, sistemin ikili karakteriyle bir kez daha yüz yüze geliriz: Hegel'in mantıksal sistemi mi yoksa diyalektik yöntemi mi alınmalıdır?[52]

Jameson bu sorunun farkındadır tabi, hatta o kadar farkındadır ki *Fenomenoloji*'deki politik mücadele ve emek momentlerini (Efendi/Köle savaşımına ya da Din'in diyalektiğine dair bölümleri) tekrar tekrar gündeme getirecektir –fakat metnin teleolojik yapısını bozduktan sonra. En azından kitabın 6. Bölümü olan "Faaliyet Etiği"ne kadar süren tartışmanın sonucunca elimizde kalan şey, Hegel'in metnindeki meşhur yapısal karşıtlıkların diyalektikleştirilmesidir:

> Hegel'deki en meşhur karşıtlıklar -olumlu ve olumsuz, özdeşlik ve fark- ikiliklerin bu çoğaltılışının zirvesi olarak değil, sadece ikiliklerin en güçlü ve en çarpıcı biçimleri olarak görülmelidir. Keza bu tür karşıtlıkların çözüme ulaşmış görüneceği mutlak biçimleri tespit etmeye çalışan farklı nesillerden Hegel yorumcularının izinden de gitmemeliyiz (gerçi büyük *Mantık*'ın ta kendisi böyle bir mutlak serimlenişe doğru gidiyordu). Daha ziyade her momenti karşıtlıkların, sabit dinlenme yeri olmaksızın oynadıkları sonu olmayan bir oyun gibi kavramak tercih edilmelidir; bunu yapmanın en iyi yolu da birkaç karşıtlığın değişen

---

[51] *A.g.y*, s. 60.

[52] Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. Sevim Belli, Sol, Ankara, 2006, s. 21-32.

çiftler halinde birbirleriyle oynadığı pasajları incelemektir; zira bu pasajlarda içerik ve biçim, özsel ve arızi, etken ve pasif gibi karşıtlıklar iç/dış, ben ve öteki, özdeşlik ve fark, birlik ve çokluk gibi karşıtlıkların üzerine değişen biçimlerde oturtulur.[53]

Bu noktada insanın aklına birden fazla soru takılıyor: İkili karşıtlıkların çözüme ulaşması istenmiyorsa, bizi kim ya da ne durdurabilir? *Tinin Fenomenolojisi* teleolojik bir anlatı sunuyorsa, herhangi bir anlatıdan eser taşımayan *Mantık Bilimi* neden tercih edilmemektedir? (Bunun nedenlerine birazdan döneceğiz). Özne ve nesne arasındaki, toplum ile monad arasındaki, çalışma ile boş zaman arasındaki, kamusal ile özel arasındaki, başkaları için varlıkla kendi-için varlık arasındaki çelişkiler, böyle bir stratejiden sonra buharlaşıp havaya uçmaz mı? Hegel ideolojik dünya görüşlerine dair bir sürü sayfa doldurur, ancak ondan geriye ne kalmıştır? Şayet Hegelci sistem fiili gerçekliğin müdahalelerine, yani belirli siyasi gruplarının ya da araştırma programlarının menfaatlerine konu olabiliyorsa, o halde Jameson'un yaptığı gibi, sadece metnin biçimine dair bir değişiklik ne kadar etkili olabilir? Günün sonunda, elimizde yapısal ikiliklerin kaskatı mevcudiyetlerinin harekete geçirmeye çabalayan filozofun bitimsiz kedi fare oyunundan başka bir şey yoktur. İnsan ister istemez Derrida ve Paul de Man'ın senelerce sürdürdüğü şu pek ünlü tarzı, metinleri sonsuza kadar yapısöküme uğratmak isteyen eleştirmenin takatten düşürücü tarzını anımsıyor.

Jameson'un metni, Hegelci soyuttan somuta geçiş denemelerinin çağdaş versiyonlarından birisi, belki de en yenisidir. Aslında bu tavır, kavramdan toplumsal dünyaya veya Platon'un *Timaios*'da yaptığı gibi, öncesiz-sonrasız karmaşadan (*Khora*'dan) *Demiurge*'nin düzenleyici emeği sayesinde kozmosun geometrik düzenine ulaşmaya benzer.[54] Gregory Lukacs'ın belirttiği gibi, "bir yandan, hakiki erekbilimini ifade eden ilke, amacın bilinçli bir özne yoluyla önerilmesi ve gerçeklenmesi olarak emeği bulur; öte yandan bu hakiki varlıkbilimsel kategori mantıksal ilkelerin egemen olduğu bir siste-

---

[53] *A.g.y.*, s. 62.

[54] Platon, *Timaios*, çev. Lütfi Ay, Sosyal, 2001, İstanbul.

min homojen ortamına biçimlendirilir ve bu sisteme göre bizler hala henüz yaşam, insan ve toplumu üretmemiş olan bir evredeyiz."[55] Buna göre, ilk olarak mantıksal bir yerden sisteme girersek, mesela *Fenomenoloji*'deki gibi olgunlaşmamış *Bilinç*'ten ya da *Mantık Bilimi*'ndeki gibi *Varlık*'tan başlarsak, (Efendi/Köle mücadelesine kadar bekleyip) toplumu daha sonra kurmak gibi tuhaf bir işe girişmiş oluruz. Bu sorun Lukacs'ın *Roman Kuramı*'nda ne kadar belirginse, başka bir Hegelci filozof Henri Lefebvre'nin *Kentsel Devrim*'inde de o kadar barizdir. Farklı bir tarzda Jameson'un metni de aynı yazgıyı paylaşıyor.

7

Şimdi, bu diyalektik ikilikleri bagajına alan Jameson yüzünü tekrardan toplumsal dünyaya dönmek zorundadır. Jameson'ın bilinç kategorilerinin donmuş halde bir arada durduğu *Mantık Bilimi*'ne dolaysız biçimde başvurmaktansa, Tinin *Fenomenolojisi*'ni seçmesinin ardında yatan neden tam da budur. Bu, demin işaret ettiğim gibi, Hegelci idealizmin yapısalcı bir retorikle yeniden üretilmesidir. Marksizm bu noktada, Jameson'un düştüğü idealist kuyudan çıkmasını sağlayan materyalizmiyle teşrif eder. Nasıl mı? İdealizm ve materyalizm ya da akıl ve madde ikiliğine bir başka alternatif önererek. Bu bir tür idealizm ve materyalizm birleşimi olacaktır, fakat son tahlilde materyalizmin belirleyici olduğu bir birleşimdir.

Jameson *Kapital'i Sahnelemek*'te, tipik madde-akıl düalizminden sakınmamızı ister: "Madde ve akıl ikiliğinde, kendisini bu her iki boyuttan da ayıran aynı zamanda bir 'üçüncü şey' daha vardır. Bireysel değil (beden, bireysel bilinç) zira bireysel olanlar yerli yerindedir, daha çok kolektif, ya da belki de toplumsal denebilecek bir şey. Bu üçüncü şey nesnellik ismi verilebilecek şeydir ve salt maddi olan ile aynı değildir: Zira nesnellik kendi çapında ayrı bir biçim ve kategoridir."[56]

---

[55] Gregory Lukacs, *Sosyal Varlık Varlıkbilimine Doğru I: Hegel*, çev. Ayşen Tekşen, Payel, İstanbul, 2013, s. 73.

[56] Fredric Jameson, *Kapital'i Sahnelemek: Birinci Cilt Üzerine Yorumlar*, çev. Cenk Saraçoğlu, Sel, İstanbul, 2012, s. 37.

Burada "ya idealizm ya da materyalizm" tipindeki şeyleşmiş düşünme biçiminden bizi kurtaracak üçüncü bir seçenek gündeme getirilir. Daha açık bir biçimde ifade edilmesi gerekirse, bu üçüncü kategori, Marx'ın üretim tarzına tekabül eden toplumsallık biçimlerini çözümlemesini benzer bir tezi, Hegel adına tekrardan tedavüle sokar.

Fakat daha önce şu idealizm ve materyalizm meselesini biraz daha açmamız gerekiyor. Nesnel gerçekliği, deneyimlenen şeyler (fenomenler) ve erişilemez kendinde şeyler (numenler) biçiminde koyan ilk filozofun Kant olduğunu düşünürüz, ancak bu hamle Giambattista Vico'nun *Yeni Bilim*'inde oldukça belirgindir. Bu iki felsefi hipotez, sırasıyla idealizm ve materyalizm kamplarına gönderme yapıyor. İdealizm, bilincin varlığa öncel olduğunu söylerken, materyalizm varlığın bilinçten önce geldiğini ileri sürer. Bütün felsefi gelenekler bu iki kampta toplanır ve tüm çağdaş epistemoloji tartışmasının temelinde Kant'ın meşhur Kendinde Şey (*Ding an sich*) kavrayışı vardır. Bu kavrayışa göre, özneden bağımsız bir biçimde var olan madde bilinemezdir, çünkü kavrayışımızın ötesine uzanan bir gerçekliğe sahiptir. Kant'ın numen kavrayışına dönük yaygın Fichteci-Hegelci itirazı ise şudur: Kant varlığından emin olmadığı saf bir sezgiyi varlıkmış gibi sunmaktadır. Bir başka deyişle, bilginin mümkün olabileceği sınırı deneyim alanını ile sınırlandıran Kant, Kendinde Şey'i koyutladığı andan itibaren bu metafizik sınır çizgisini ihlal edip içi boş spekülasyona bulaşmaktadır.

Hegel daha *Tinin Fenomenolojisi*'nin önsözünde, nesnel gerçekliğe ilişkin bu tarz sınırlandırma işlemlerinin fetişist bir karakter taşıdığını öne sürecektir. Kant maddi gerçekliği sanki bu gerçeklik kendi ötesinde bir güce sahipmiş gibi görme yanılsamasının kurbanı olmuştur. (Marx'ın meta fetişizminden bahsederken metaları toplumsal emeğin ürünlerinden çok kendinde güçlere sahip şeylermiş gibi sunduğu anımsanabilir burada). Ancak, Otto Pöggeler'in gösterdiği gibi, Hegel'in önsözde bahsettiği Kant eleştirisi, epistemolojik kanıtlamadan çok felsefi kanıtlamaların yörüngesine girer. Felsefi kanıtlama görevi, hakikat iddialarını bütünlüklü olarak incelemeden ve daha çok bu iddiaların tersine çevrilme-

siyle ("gerçek töz olarak değil, *özne* olarak kavranmalıdır" gibi) yerine getirilmeye çalışılır.[57] Bu yüzden, özellikle *Fenomenoloji*'nin önsözünde, bilginin sınırlarına ilişkin Kantçı numen-fenomen ayrımını geride bırakan bilimsel bir açıklamanın sunulduğu söylenemez.

Ama Jameson'a göre, Hegel bize bir başka olanak daha sunuyor. Bu seçenek, Hegel'in salt bireyselliği konu alan Kantçı *Moralitat* ya da ahlak yasası yerine, belirli bir tarihsel grup ya da kolektifin törelerini ya da değerlerini ifade eden *Sittlichkeit* kavrayışını geçirmesidir. Kant ahlak yasasıyla (Hegel buna *gönül yasası* der) doğa ile özne arasında nihai bir uyum tesis etmek istemiştir. Kant'ta yalnız başına kalmış benlik, ahlak yasası ya da kategorik imperatif sayesinde, kendi tutkusunu dış dünyaya yansıtır. Fakat karşısında, *Don Quijote* örneğindeki gibi, tutkularına ya da sapkınlığına kayıtsız kalan zorba ve kaba olgusallığa dönüşen bir dünya bulacaktır. *Arı Usun Eleştirisi*'nde aşkınsal benlik, tüm bilginin ve hakikatin kaynağı konumunda iken, yüzünü sosyal hayata döndüğü *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* ve *Kılgısal Usun Eleştirisi*'nde toplumsal dünyaya yabancılaşmış ampirik ve alelade bir varoluş kazanır. Bu noktada, burjuva dünyası en genel anlamıyla öznenin karşısına özne-olmayan olarak, evrensel yabancılaşmanın kaynağı olarak, yani yabancı güçlerin despotluğu olarak dikilir. Haliyle Kantçı gönül yasası, Hegel'in gözünde hem apolitik hem de tarihsel gerçeklikten ciddi şekilde uzak bir hayaldir.

Hegel'in *Fenomenoloji*'sinde toplumsal yaşamın bireylere dayattığı zorunluluğu ve tarihsel gerçekliğin kuruluşunu anlattığı bölüm çok iyi bilinir: Efendi/Köle mücadelesi. Benliğin toplumsallaşması ya da dışsallaşması (*Entausserrung*), mevzunun özü ya da *die Sache selbst* olarak tercüme edilebilecek Efendi/Köle savaşımı içerisinde şekillenir. Jameson'a göre, "benliğin gündelik deneyimine"[58] gönderme yapan *die Sache selbst*, tam da Hegelci etiğin sistematikleştirildiği bölümdür. Yeteneklerin ve kapasitelerin gerçekleşmesine işaret eden

---

[57] Otto Pöggeler, *Alman İdealizmi II Hegel*, s. 147.

[58] Jameson, *Hegel Varyasyonları*, s. 73.

toplumsallaşmış insanlık (Hegel'in tabiriyle *tinsel hayvan krallığı*), Kantçı öznenin can sıkıcı yalnızlığından ziyade, hayvanların ya da doğal varlık türlerinin sayısız zanaat alanına bölünmesine işaret eder. Jameson, Hegelci eylem kavrayışını şöyle özetler:

> Bana göre Hegel'de eylem ilk başta bir *Tatigkeit*, yani Goethe'nin yorulmaksızın hayata geçirdiği ve övdüğü yaratıcı ve üretici faaliyet biçimi olarak kavranır . . . Hegel'de edim ya da eylem de diyalektik olarak kendini bölerek" amaç, araç, sonuç ya da hedefe dönüşür ve bizi bir yanda niyetlerin büyüsünün bozulmasıyla, diğer yanda en üzücü amaçlanmamış sonuçlara bırakma tehdidi yaratır; hatta daha ilk anda başlayamamam söz konusudur, çünkü iş asla başta kurduğumuz düşleri gerçekleştiremez ve bizi ya kararsızlığın felciyle ya da ihtirassızca tekrarlamanın mekanik ezber-işiyle baş başa bırakır.[59]

Bireyin yabancılaşmasının gerisinde, kurduğu düşlerini ya da ideallerini gerçekleştirememesi ya da Gregory Lukacs'ın belirttiği gibi, "hiçbir doğal nesne kendi yasalarını, insan amaçlarına uygunluğuna (ya da uygunsuzluğuna) herhangi bir yönelimi, bir emek aracı olarak hammaddeyi vb. kendi özelliklerinden biri olarak kendi içinde"[60] barındırmaması vardır. Tin, kendinde şeylerin bilinemezliğinden üretken olarak sürdürdüğü emek faaliyeti sonucunda kazanacağı edimler sayesinde sıyrılabilir. Nesnenin bilgisi ancak bu sayede kavram (Begriff) düzeyine yükselebilecektir. Emek kategorisinin Hegel'in spekülatif antropolojisine konu olması, Hegel'in İngiliz ekonomi politikçilerinin, bilhassa Steuart ve Adam Smith'in metinlerine aşina olmasıyla yakından ilişkilidir. *Hegel Varyasyonları*'nın geriye kalan bölümleri, bu hümanist anlatıyla birleşen diyalektik karşıtların geç kapitalizm koşullarında hala geçerli olduğuna ve tarihin sonunun geldiğine dair mitlere Hegel'in alet edilemeyeceğine dair çok parlak analizler sunar.

---

[59] *A.g.y.*, s. 76.

[60] Gregory Lukacs, *Sosyal Varlık Varlıkbilimine Doğru II: Marx*, çev. Ayşen Tekşen, Payel, İstanbul, 2013, s. 118.

Ancak şunu söylemek gerekir ki, *Fenomenoloji*'de yer alan Mutlak Tin bölümü tarihin sonu mitine karşı yapısöküme uğratılsa bile, bu mitin beslendiği başka metinler, mesela Hegel'in *Hukuk Felsefesi* (kendini bilen ve isteyen akıl olarak devlet) ya da *Tarih Felsefesi* (özgürlüğün edimselleştiği coğrafyalar) bu mitin üretilmesi için hazır beklemektedir. Perry Anderson, Hegel'in terimlerinin ya da göndergelerinin bu metinlerde devamlı değiştiğini, ama kapalılığın aynı kaldığını ileri sürer. "Onun felsefesinin nihai kertesi tarih değil, tindi", der ve ekler Anderson: "Tarih tinin yalnızca bir yüzüydü, diğer yüzünü de doğa oluşturuyordu; ikisi arasındaki ayrımın kalkmasını bir son değil, bir sonuç olarak tasavvur ediyordu."[61] Sadece *Fenomenoloji*'ye yaslanan bir yorumun tarihin sonuna dair net bir çözümleme imkânı sunmasının mümkün olmadığını belirtmek gerekiyor.

Sonuçta, Jameson konumlarının birbiriyle uzlaştırılması mümkün olmayan bu çifte karakteri, onun metinlerine erkeklerin ve kadınların pratik etkinliğine duyulan inancın ortadan kalktığı, eleştirel olmayan bir nüansçılık ve perspektivizm havası katıyor. Steven Best ve Douglas Kellner birlikte yazdıkları *Postmodern Teori*'de, Jameson'un Marksist yorumbilgisiyle ile tedavüldeki kimi postmodern konumların iç içe geçtiğini belirtirler: "Özne-nesne diyalektiği konusunda Baudrillardcı bir infilak edip içe çökme nosyonunu benimsediğinde olan biten budur."[62] Timothy Bewes *Şeyleşme: Geç Kapitalizmde Endişe* kitabında, benzer bir doğrultuda şunu yazar: "Görünüşe göre Jameson ne yardan geçmektedir ne de serden; zira diyalektik düşüncenin yüce dağlarında süzülmeyi mi, kültürel çözümlemenin daha alçak ve pratik düzeyinde gezinmeyi mi tercih ettiğine bağlı olarak hem muhaliftir hem de içkinci, hem aşkıncıdır hem de maddeci."[63] Benzer biçimde, Jameson *A Singular Modernity*'de (Biricik Modernite) Nietzsche'nin ya da Heidegger'inki gibi moderniteye dair sağ-kanat anlatıların

---

[61] Perry Anderson, *Tarihten Siyasete Eleştiri Yazıları*, çev. Simten Coşar, İletişim, İstanbul, 2003, s. 392.

[62] Steven Best ve Douglas Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı, İstanbul, 2011, s. 233.

[63] Timothy Bewes, *Şeyleşme: Geç Kapitalizmde Endişe*, çev. Deniz Soysal, Metis, İstanbul, 2008, s.54.

bilinç ve öznellik kategorilerinden yola çıktığını, ama ne bilincin ne de öznelliğin temsil edilebilir olduğunu yazmıştır. Buna göre, "yalnızca modernitenin koşulları anlatı haline getirilebilir."[64] Bu gibi bariz sorunlarına ve sıkıntılarına rağmen, Jameson'un sahiplendiği bu hümanist yorumun, yani faaliyet etiğinin eleştirel özü korunabilir.

Benzer bir gerilim ve ironi, Jameson'ın diyalektiği soruşturduğu metinlerinde de söz konusudur. Jameson farklı metinlerinde ve farklı vesilelerle bize sistemin anonim bir kılığa bürünerek gezegeni istila etmesinin önünde hiçbir engel olmadığı söylüyor. Sonra da sistemin Weber, Deleuze, Foucault ya da Derrida'nın yaptığı gibi diyalektik olmayan biçimlerde tasavvur edilmesine şiddetle karşı çıkıyor. Bir başka deyişle, Jameson, sistemin bütünselliğini dağıtan, tikeli evrenselden koparıp şeyleştiren ve çelişkiyi ortadan kaldıran bakış açıklarını kınarken, bütünselliği peşinen varsayan kavrayışının her seferinde benzer bir çelişkisizlik noktasına dayandığına şahit olur. Jameson'un diyalektik karşıtlığın homojen bir yapı içerisinde nasıl geçersiz kılındığına dair okuyucusuna sunduğu örnekler, bu durumun en bariz kanıtıdır.

Sonuç olarak, Jameson'ın girişimi, hem Hegelci emek antropolojisine dair hümanist bir konumu, hem de diyalektik kutupsallığın idealist ve yapısalcı bir tarzda işletilebileceğine dair anti-hümanist bir konumu bünyesinde barındırmaktadır. Bu düşünme biçimleri hiçbir şekilde uzlaştırılamaz ve bunları bir arada kullanma çabası, hem okurları hem de metin yazarlarını ister istemez eklektik bir düşünce tarzına ve siyaseten çözülmesi mümkün olmayan, yüzer-gezer bir sorunlar yumağının kucağına bırakacaktır. Ancak bu, kendilerini anti-hümanist geleneğin içinden konuşurken ya da yazarken bulan filozofların ya da akademisyenlerin toplumsal gerçekliğe dair makul hiçbir şey söylemediği, bu kimselerden hiçbir şey öğrenemeyeceğimiz anlamına gelmez. Tarihsel materyalist için tek savunulabilir konum, radikal ve ödün vermez bir hümanizmdir. Marx'ın bir defasında söylediği gibi, "insani olan hiçbir şey bize yabancı olamaz."

---

[64] Fredric Jameson, *A Singular Modernity: Essay On The Ontology Of The Present*, Verso, Londra, 2002, s. 57.

Siyaset Felsefesinin Ekonominin Eleştirisini Yeniden Üstlenmesi ya da Kitle Hareketinden Devrime

Evren O. Yurttaş[1]

Bu çalışma, Fransız filozof Bernard Stiegler'in şu önemli tespitinden yola koyulmaktadır: "Günümüz felsefesi politik ekonomi eleştirisinden elini eteğini çekmiş durumdadır ve bu yeterince büyük bir felakettir."[2] Bunun gerekçeleri her ne olursa olsun -ki çoğunlukla, radikal ya da komünist filozoflarda dahi bir tür *ekonomizm eleştirisi*ne yakalanmaktan duyulan korku gibi görünüyor-, kapitalist ekonominin felsefi eleştirisinin büyük oranda bırakılmış olması, en azından "akademik vitrinde" kendine pek yer bulamaması, Stiegler'in de altını çizdiği üzere "yeni kuşakları" ve bizi savunmasız bırakmaktadır.[3] Bu savunmasızlığı, bilhassa iki yönlü olarak yaşıyoruz: Birinci yönde, çağdaş toplumsal hareketlerin sınıf mücadeleleri kapsamında bir analizini yapmakta yaşanılan isteksizlik ve güçsüzlük. Bu, tam da bu mücadelelerin kapitalizm karşısında protestonun ötesinde bir mücadeleye girme konusundaki isteksizlik ve güçsüzlüğü ile tamamlanıyor. Şüphesiz bunun da birçok nedeni var. Öncelikle Stalinizmin mirasının ve onun Marksist ortodoksisinin reddi, aşırıya vararak, "sınıf", "sermaye" gibi mefhumlar hakkında Marx'ın

1 Bu çalışmaya eşsiz katkıları için Hilal Adaşlık'a, Müge Serin'e, Nalan Kurunç'a ve Nizam'a teşekkürlerimi sunmam gerek. Eleştiri ile önerileri olmasaydı, bu çalışma da olmazdı.

2 Bernard Stiegler, *Politik Ekonominin Yeni Bir Eleştirisi İçin*, çev. Elyasa Koytak, MonoKL, İstanbul, 2012, s. 31.

3 *A.g.y.*

eleştirel sözlükçesine başvurarak konuşmayı neredeyse yasakladığından. Belki sonrasında da, bu sözlükçenin Marx için işlev gördüğü kadar, günümüz kapitalist ekonomisinin eleştirisinde işlev görme konusunda yetersiz olmasından.[4] Bu yüzden, bu mefhumları yeniden analiz edebileceğimiz felsefi kavramlara, bunun için de siyaset felsefesine ihtiyacımız var.

Politik teoriyi bu anlamda siyaset felsefesinden kavramsal olarak ayırt ediyoruz, akademik bir kategorikleştirme olarak değil de daha ziyade siyaset felsefesine özgü bir işlevi ayırt etmek üzere: Politik teori toplumsal mücadelelerin haklı stratejik bagaj ihtiyacını karşılıyor ve farklı yerellerdeki, hatta farklı sorunsallardan hareket eden mücadeleler arasındaki iletişim aracısı işlevini yerine getiriyor. Siyaset felsefesinden ise, bize siyasal oluşumların, henüz algılanamayan eğilimlerin ve çatışmaların bir pedagojisini, kavramlar yaratmak yoluyla sağlamasını talep ediyoruz.

İşte bu çalışma güncel kapitalist ekonominin eleştirisini *bellek* ile *zaman* mefhumlarının etrafında kurarak, bilhassa *sermayenin proleterleştirme mekânizmaları*nı bu minvalde betimleyerek, *ekonomi eleştirisini yeniden üstlenen bir siyaset felsefesinin* toplumsal muhalefetin devrimci mücadelesinin kullanımına sunulup sunulamayacağını ve güncel toplumsal mücadeleler ile revizyondan geçirilmiş Marksist bir sözlükçe, bir tavır arasında yeni ve güçlü bir rabıta kurulup kurulamayacağı ile ilgili bir soruşturmadır.

Ekonomi Eleştirisinin İki Hareket Noktası

Marx yaklaşık yüz elli yıl kadar önce *Kapital*'i yayınladı. Marx eserine şu sözlerle başlıyordu: "*Kapitalist üretim tarzının egemen olduğu toplumların zenginliği*, 'muazzam bir meta yığını' olarak görünür; bunun basit biçimi tek bir metadır. *Bu*

4 Şüphesiz bu yetersizlik, Marx'a ait bir kusur olmaktan ziyade, Marx'ın kusursuzca ifşa ettiği "kapitalist gelişimin" sermaye karşısındaki mücadelelere bağımlılığının gereğidir. Kapitalizm, mücadelerin karşısında sürekli dönüşerek, kendi sınırını aşıp yeni sınırlar tayin ederek yoluna devam etmiştir. Bazı mefhumların yeniden tanımlanmasının ve bazı yeni kavramların yaratılmasının, kapitalist ekonominin eleştirisini gerçekleştirecek analitik makineyi kurmak için ne kadar mühim olduğunu göstereceğiz.

nedenle, incelememiz, metanın analiziyle başlıyor."[5] Genel olarak bu cümleye referansla Marx'ın *Kapital*'e "meta" ile başladığı genel geçer bir kabul görmüştür. Fakat hayranlık uyandırıcı metninde Holloway'in de iddia ettiği üzere, *Kapital*'in ya da "ekonomi-politiğin eleştirisinin" başlangıç noktası, *meta değil zenginliktir*.[6] "Olarak görünür" kalıbı, Marx'ın tüm eserini kat eden temel tarihsel-materyalist *fetişten arındırma* jestini ifade eder. Bu jest, kendinden menkul bir tümel hakikate değil, sınıf mücadelesinin edimselliği ile bu mücadeleyi bastıran sermayenin fetişleştirici hareketi arasındaki mesafenin *tekil-evrensel hakikatine* yaslanır. İşte Holloway'in argümanından kendimize saklayacağımız şey, mücadele ile baskı arasındaki bu mesafenin, mücadelenin daima bastırmayı öncelediği (zenginlik olarak, kitle hareketi olarak, nihayet devrim ve komünizm olarak) fikridir. Özlüce ifade edersek, insanlar baskıya maruz kaldıkları için mücadele etmezler, daha temel olarak *bir şekilde* mücadele ettikleri için baskıya maruz kalırlar. Dolayısıyla, bu makalenin ilk eleştirel hareket noktası, mücadele ile baskı arasındaki bu mesafenin, mücadelenin bu öncelliğinin (tarihsel olmasa bile ontolojik olarak) indirgenemezliği fikridir. Bu hareket noktası Marx ile, Marx'ın "ekonomi-politiğin eleştirisinde" hareket ettiği nokta ile tamamen örtüşür ve siyaset felsefesi açısından ekonominin eleştirisinde alınacak konumu, okullu değil ama eleştirel anlamda Marksist yapar.

İlk hareket noktası Marx ile ne kadar *tarz bakımından* paylaşılan bir ortaklığa dairse, ikincisi de o kadar *Marx'ın analizinin tüm şiddetiyle belirdiği tarihsel-toplumsal güncellikle bizim güncelliğimiz arasındaki bir mesafeye* dairdir. Bu mesafe, *üretim ile yeniden üretimin*, metalar ile öznelliğin üretiminin iki ayrışık vektör olmayı bırakıp, dolaysızca iç içe geçmiş olmasından kaynaklanır.[7] Bunun anlamı, meta ve öznellik[8] diye iki

---

5 Karl Marx, *Kapital: 1. Cilt*, çev. Mehmet Selik & Nail Satlıgan, Yordam, İstanbul, Kasım 2013. Vurgular bana ait.

6 John Holloway, "*Kapital*'i okumak: ilk cümle ya da *Kapital* zenginlikle başlar, metayla değil", çev. Müno, *Otonom Dergisi*, Sayı: 30, Otonom, Mayıs-Temmuz 2014, s. 41-55.

7 Bu "iç içe geçme", önce İtalyan İşçici geleneği, daha sonra ondan doğan Uluslararası Otonomist ve Post-Otonomist geleneğin çeşitli figürlerince

ayrı gerçeklik ile bu iki ayrı gerçekliği ifade eden "ekonomi-politik" ve "libidinal-ekonomi", "altyapı" ve "üstyapı" olarak iki ayrı boyutun bulunmadığıdır. Deleuze ile Guattari'nin *Anti-Ödipus* ile *Bin Yayla*'da geliştirdikleri Marksist eleştiriyi açıklarken Deleuze'ün dediği gibi:

> Bizi Freudcu-Marksist her türlü girişimden ayıran ikinci neden ise bu girişimlerin iki ekonomiyi uzlaştırmayı öneriyor olmasındandır: ekonomi politik ve ekonomi libidinal. Hatta Reich'da bile bu ikilikten ve bu bileşimden vazgeçilmez. Bizim bakış açımız ise tam tersine sadece bir ekonomi olduğunu dillendirmekten geçer ve anti-psikanalitik gerçek bir analizin problemi, bilinçdışı arzunun nasıl da bu ekonominin tüm formlarını cinsel olarak sarmaladığını göstermekten geçer.[9]

Buradan çıkan ilk sonuç, meta tabirinin öznelliği de içerecek şekilde genişletilmesi gereği ve onu artık özne/nesne ikiliğini tekrar ve tekrar olumlayacak bir biçimde (eleştirel analiz düzeyinde) ele almanın imkânsız olduğudur. Tüketimde kapitalist ekonominin bir etkisi olarak özneler ve nesnelerle, iki kısmen-ayrı dünya olarak tekrar karşılaşıyor olsak da, üretimin (üretimlerin, dolaşımların ve tüketimlerin üretimi) ve tarihsel bakımdan belirli bir toplumsal *üretim tarzı* olarak kapitalizmin eleştirisinin bakış açısından sadece, Deleuze ile Guattari'nin kavramlarını kullanırsak, *soyut makineler*

---

detaylıca tartışılmıştır. Tek tek isim ve eser belirtmektense, bu geleneklerden birçok yazarın katkı sunduğu iki derlemeyi işaret etmekle yetineceğim: Sinem Özer & Selen Göbelez (der. ve çev.), *İtalya'da Radikal Düşünce ve Kurucu Politika*, Otonom, İstanbul, 2005; Ana C. Dinerstein & Micheal Neary (der.), *Emek Tartışması: Kapitalist İşin Teorisi ve Gerçekliğine Dair Bir İnceleme*, çev. Özgür Yalçın, Otonom, İstanbul, 2011.

8 Burada "öznelliğin üretimi" terimi ile herhangi bir bireyselliği ya da kişiselliği, büyük harfle ÖZNEyi, hele ki içselliği değil, aksine biyopolitik üretimin sağladığı biçimiyle, dilsel ve dilsel olmayan göstergeleri, fizyo-kimyasal ve organik materyalleri kendinin kılarak, kendi biyo-psişik varlığını sentezleyen ve her aşamada sınıf, cinsiyet, ırk, vs. çizgileriyle bölünen, nihayet bu bölünme işlemini sermaye ile sermayenin ayrılmaz bir parçası olan iktidar oluşumlarının yürüttüğü kitlesel bir fenomenden bahsediyoruz.

9 Gilles Deleuze, "Psikanaliz Üzerine Dört Önerme", *İki Delilik Rejimi* içinde, (s. 85-93), çev. Mahir Ender Keskin, Bağlam, İstanbul, 2009, s. 93.

ve onlar tarafından idare edilen kolektif donanımlar ile *fail-tertibatlar*[10] (Fr: *agencement;* İng: *assamblage*) ile karşılaşıyoruz. Bunlar temel olarak eylem kümelerini düzenler, kapitalizmin yeniden-üretimini sağlayan özneleşme biçimlerinin dayatılmasını ya da yeni özneleşme tarzlarının yaratımını sağlarlar. Ekonomik olan bu yüzden basitçe cisimsel metaların üretimi, mübadelesi ve bölüşümü değildir. Onu da içine alan karmaşık ve çoklu bir eylem kümesinin, sermaye ile uyumlu bir öznelliğin üretimini hedefleyen ya da buna karşı koyan bir düzenlenişidir. Lazzarato'nun veciz bir şekilde ifade ettiği gibi:

> "Ekonomik" olarak adlandırılan, yönetilenlerin mümkün veya muhtemel eylemlerine tesir eden farklı bedenselleşmiş teknikler ve prosedürler tarafından ve yönetilenlerin mümkün veya muhtemel beyanları üzerinde etkisi olan farklı semiyotik dispozitifler tarafından düzenlenmiş bir etkinlik kümesidir. Düzenleme burada bir yandan oluşturma ve tesis etme [*constitution and institution*] öte yandan da sınırlandırma, baskı ve denetim anlamlarına geliyor. Başka bir ifadeyle, kapitalizmin veya sermayenin, basitçe veya içsel olarak, devamında yasa, normlar ve söylemler tarafından düzenlenip temsil edilen bir ekonomik gerçeklik olduğunu düşünmekten kaçınmalıyız. Sermayenin içsel bir mantığı veya haklar, kanılar ve bilgiler aracılığıyla sınırlandırılabilecek veya kontrol altına alınabilecek otonom ve bağımsız yasaları yoktur. Sürekli olarak tesis edilmesi [*instituted*] gerekir.[11]

---

10 Yukarıda işaret ettiğimiz İşçici ve Otonomist geleneklerin Marx'tan alarak radikalleştirdikleri "bileşim" kavramı, aşağıda tartışacağımız soyut makineleri, kolektif donanımları ve fail-tertibat kavramını yankılar. Sermayenin organik bileşimi sermayenin soyut makinesine tekabül ettiğince çeşitli kolektif donanımlarca idare edilen heterojen öğelerden, iletişim, eyleme ve üretme biçimlerinden müteşekkildir. Antagonistik ve siyasal yeniden-bileşim ise, başka tür soyut makinelere, direnişin ve devrimin soyut makinelerine tekabül ettiğince, fail-tertibata gönderir. Bileşim kavramının bu geleneklerdeki yerini tartışan yakın tarihli bir makale için bakınız: Franco "Bifo" Berardi, "Günümüzde Otonominin Anlamı Nedir?: Özneleşme, Toplumsal Bileşim ve İşin Reddi", çev. Nalan Kurunç, *Dünyanın Yerlileri*, https://goo.gl/WvtHU3.

11 Maurizio Lazzarato, "Neoliberalizm İş Başında: Eşitsizlik, Güvensizlik ve Toplumsalın Yeniden Kurulumu. Politik-Ekonomik Alanın İncelenmesi İçin

İşte bu *sürekli tesis etme edimini* sermayenin soyut makinesinin komutasındaki çeşitli kolektif donanımlar (günümüzde başta finans kurumlarının aracılığı ve yönetimi altında, aileler, okullar, işyerleri, militer/paramiliter oluşumlar, polis, sosyal medyalar vb.) yerine getirir. Soyut makineler sınıfların, cinsiyetlerin, ırkların katmanlı mevcudiyetlerinin kapitalist üretimini gerçekleştirir ya da bu üretimden sürekli kaçmakta olan kitlesel hareketleri (Deleuze ile Guattari buna "yersiz-yurdsuzlaşma vektörü" derler) bir araya getirirler.[12] Dolayısıyla, ekonomi eleştirisi, insan-sonrası dünyada yankılanan romantik anlamda bir hümanist[13] çağrı değil, fakat *kendisinde sınıfsal, cinsiyete dayalı, ırksal olarak katmanlaşmış, sabitleştirilmiş ve uyumlulaştırılmış kapitalist öznelliğin üretildiği güncel soyut makineleri, tam da onlardan kaçan (onlarla mücadele eden) kitle hareketlerinin doğurduğu devrimci özneleşme olanakları açısından özeleştiriye tabi tutma girişimidir.*

O halde, bu çalışmada eleştirmek üzere, ekonomi-politik ile libidinal-ekonominin yerine inşa ettiğimiz "kapitalist ekonomi" mefhumu sermayenin öznelliği dolayısızca ürettiği bir tarihsel bağlamda, bu üretimin bütün veçhelerini anlatır. Onun eleştirisi de, mevcut öznellik üretimini aşan yeni özneleşme olanaklarını doğuran kitle hareketlerinin, devrimci olayların yarattığı mesafede konumlanmayı gerektirir.

Öznelliğin Üretimi

Hume'un yerinde bir şekilde gördüğü üzere, her öznellik bir alışkanlıklar-beklentiler devresidir.[14] Ki bunun bizi bellek ile zaman sorununa nasıl taşıdığını göreceğiz. Fakat önce, öznelliği üreten ve çeşitli alışkanlıklar ile beklentileri yapılandıran semiyotik devreleri görelim. Guattari, ölümünden

---

Temel Öğeler", çev. Sibel Yardımcı, *SkopDergi*, Sayı: 4, 20 Mayıs 2013, https://goo.gl/FnwSSx.

12 Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, çev. Brain Massumi, Bloomsburry, Londra, 2014, s. 587.

13 Özellikle "hümanist" terimini kullanıyoruz ve ekonominin siyaset felsefesi tarafından eleştirisinin "insani" olmadığını asla söylemek istemiyoruz.

14 Gilles Deleuze, *Ampirizm ve Öznellik*, çev. Ece Erbay, Norgunk, İstanbul, 2008, s. 96.

önce yayınlanan son kitabı *Chaosmosis*'in birinci bölümünü öznelliğin üretimine ayırmıştı. Kitabın başında tam olarak şunları söylüyordu:

> Psikoterapi alanındaki uzman etkinliklerim, tıpkı siyasal ve kültürel bağlılıklarım gibi, beni, artan bir şekilde bireylerin, grupların ve kurumların ürünü olarak öznellik üzerinde durmaya itti. Kendisinin üretiminin bakış açısından öznelliği ele almak, geleneksel ikili belirlenim sistemlerine herhangi bir dönüşü içermez -maddi altyapı/ideolojik üstyapı gibi. Öznelliği üretmek için birleşen çeşitli semiyotik kayıtlar, tüm zamanlar için zorunlu olarak sabitlenmiş hiyerarşik ilişkileri yürütmez... ...Öznellik aslında çoğul ve polifoniktir -Mikhail Bakhtin'in ifadesini kullanırsak. Tüm diğer biçimleri bir tekanlamlı nedenselliğe göre yöneten hiçbir baskın ya da belirli kerte tanımaz.[15]

Bu semiyotik kayıtlar, olağanüstü genişlikte bir göstergeler çokluğundan oluşur ve yeryüzünü bir sis tabakası gibi örter. Bu anlamıyla, ona *semiyosfer* diyelim. Öznellik, bedensel jest ve mimikler, konuşma tarzı, giyim-kuşam-görünüş, cinsel performans, çeşitli dilsel sözceler vs. gibi çoklu göstergelerin kapılması ve insani varoluşa eklemlenmesiyle üretilir. En şiddetli ve diğer hepsini *değerlendiren, erişim haklarını düzenleyen ve kaydeden* temel semiyotik aygıt, sermayedir. Özgül bir *toplumsal formasyon olarak kapitalizm*i ayırt eden şey, tam da budur. Belli para-sermaye, kültürel, entelektüel sermaye akımlarından ücret, kültürel birikim, kredi, rant ve kâr olarak çekilen akımlar, diğer göstergelere, göstergelerle sarmalanmış metalara, metalaştırılmış bileşenlere ("ihtiyaç" maddeleri) yatırılır. Örneğin, orta sınıflı öznellik(ler), kentte özgül alanlara erişim, "yaşam kalitesini" oluşturan çeşitli göstergeleşmiş ihtiyaç maddeleri, özgül jest-mimikler, giyim-kuşam vs. ile ayırt edilir. Bütün bu pakete genel olarak *yaşam tarzı* diyebiliriz. Dolayısıyla, yukarıda kalkış noktası olarak ele aldığımız üretim ile yeniden-üretimin iç içe geçmesinin dolaysız sonuçlarından biri, *yaşam tarzı* mefhumunun gösterdiği üzere, ser-

---

15 Félix Guattari, *Chaosmosis: An Ethico-Aesthetic Paradigm*, çev. Paul Brains and Julian Pefanis, Indiana University, Indianapolis, 1995, s. 1.

mayenin doğrudan yaşamı üreten bir güç *olarak görünmesidir*. Tabii aslında sermaye sadece belli bir biyopolitik emek[16] kümesini çeşitli araçlarla işe koşmaktadır. Öyle ki, çeşitli reklamlar, diziler, sinema, kitlesel medya ile çağdaş sosyal medyaların bir bileşkesi, yaşam tarzlarını üreten biyopolitik emeğin işe koşuluşunun temel araçlarıdır. Para-sermaye ve kültürel-sermaye, temel olarak yaşam tarzlarına erişim için talep edilir ve bu iktidar ilişkisinin tamamlayıcısı ve komutası, sermayenin kendi varoluşunu sürdürmesi için daimi yeni -ve uysal- yaşam tarzlarının üretimini kışkırtmasıdır.[17] Şüphesiz yaşam tarzları, sermayenin devresi tarafından yararlanım hakkı tanınma durumlarına göre, cinsiyet, ırk ve yaş hiyerarşilerine göre biçimlenir ve sermaye, Guattari'nin söylediği gibi bu hiyerarşileri bütünleştiren ataerki, sömürgecilik vs. gibi iktidar oluşumlarının ayrılmaz bir parçasıdır:

> Sermaye soyut bir kategori değildir; belirli sosyal oluşumların hizmetindeki semiyotik bir uygulayıcıdır. İşlevi, dünyanın tüm ekonomik güçlerini oluşturan gelişmiş endüstri-toplumlarının, güç ilişkilerinin ve akışların doğasında bulunan iktidar oluşumlarının kaydedilmesi, dengelenmesi, düzenlenmesi ve üst-kodlanmasıdır.[18]

Sermaye, bu anlamda herhangi bir iktidar oluşumuyla ittifak kurabilme kapasitesi bakımından canavarların en büyü-

---

16 "Biyopolitik emek" kavramını, Hardt ile Negri'nin *Ortak Zenginlik*'te ifade ettikleri biyopolitika kavrayışından türetiyoruz: "Bizim okumamız, biyopolitiği sadece yerelleştirilmiş üretken yaşam güçleriyle, örneğin duyguların ve dillerin, sosyal işbölümü ile bedenlerin ve arzunun etkileşimi dolayısıyla üretilmesi, kendi ve diğerleriyle ilişkinin yeni biçimlerinin keşfi gibi şeylerle özdeş kılmaz; biyo-politiği aynı anda hem direniş hem öznelliksizleştirme (*de-subjectification*) olarak sunulan yeni öznelliklerin yaratımı olarak da onaylar." Micheal Hardt ve Antonio Negri, *Ortak Zenginlik*, çev. Eflâ-Barış Yıldırım, Ayrıntı, İstanbul, 2011, s. 71.

17 Paranın yaşam tarzıyla ilişkisini ilk defa analiz eden Georg Simmel olmuştur. Bknz: Georg Simmel, *Paranın Felsefesi*, çev. Yavuz Alogan ve Öykü Didem Aydın, İthaki, İstanbul, 2014, s. 428 vd.

18 Félix Guattari, "İktidar Oluşumlarının Ayrılmaz Bir Parçası Olarak Sermaye" (s. 145-157), çev. Volkan Kocagül, *Conatus Çeviri Dergisi*, Sayı: 6, Otonom, Kasım-Şubat 2006, s. 145.

ğüdür. Yeter ki sermayenin düzeni sürdürülsün. Dahası sermaye akımlarıyla bütünleşen her toplumsal oluşum, radikal ve devrimci eğilimlere sahip olanları bile bu hiyerarşikleştirmeden paylarını alırlar ve sermaye, çeşitli baskı yöntemlerinin de işletilmesiyle bu oluşumlara dâhil olan insan gruplarını birer iktidar oluşumu olarak yeniden örgütlemeye bir yere kadar muktedirdir. Aşk-sevgililik-aile çizgisi, sermayenin en sıkı bir şekilde yeniden ve yeniden düzenlediği temel toplumsal oluşumlardan biridir. Aşkın eşitleştirici ve özgürleştirici *olayı* ile başlayan bu çizgi, diğer iktidar oluşumları (aşıkların aileleri, mahalli iktidarlar, aile ve ekonomi bakanlıkları vs.) tarafından nihayetinde uyumlu bir kapitalist yeniden üretim aracı haline dönüşecek olan "çekirdek aileye" yönlendirilir. Kapitalist toplumsallığın ürünü olarak çekirdek aile, erkeğe ödenen ücret, tanımlanmış eril ayrıcalıklar, örneğin Türkiye'de "erkek çocuklarının asker olarak yetiştirilmesi" gibi çeşitli işlevleri açısından hem ataerkinin, hem de sömürgeciliğin hizmetine koşulur: Uysal ve uyumlu öznelliklerin üretimi. Eğitim kurumları ise, öğrenim sürecini, çıktılarını akademik sermaye haline getiren (notlar, ortalamalar, akademik yayın puan hesaplamaları vs. aracılığıyla) çok katmanlı bir sermayeleştirme ve hiyerarşik yararlanımlar sunan bir iktidar oluşumudur.

O halde nihayetinde şunu rahatlıkla söyleyecek hale geliyoruz: *özne dediğimiz şey, yararlanımdır, bölüşüm tarafından tüketmesine izin verilen şeylerdir, bizzat bu yararlanım-tüketimin beklentisidir, bir yararlanım-tüketim alışkanlıkları devresidir. Bir öznellik tam da, tanımlanmış, belli bir ortama*[19] (*milieu*), *bir zaman-mekân diyagramına göre iktidar oluşumlarınca kodlanmış ve ser-*

19 Burada ortamdan çok belirli bir anlamda, Deleuze ile Guattari'nin derinlemesine analiz ettikleri bir anlamda bahsediyoruz. Ve ileride göstereceğimiz üzere *ortam*ın karşısında *yeryurd*lar vardır: "Her ortamın kendi kodu vardır ve ortamlar arasında da daimi bir kod çevrimi; yeryurd, diğer yandan, belirli bir *kodçözümü* düzeyinde biçimleniyor görünüyor." Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 375. Bir ortam, belli davranış örüntülerinin, belli duyumsama/duygulanım biçimlerinin dayatıldığı/kodlandığı bir zaman-mekân diyagramıdır: Taraftar grupları, aileler, akademik topluluklar, iş arkadaşlıkları, sanat galerileri vs. böyle bir diyagram etrafında oluşurlar.

mayeleştirilmiş yararlanım-tüketimlerle ayırt edilir.[20] Ekonomi-politik ve libidinal-ekonomi olarak iki ayrı ekonomi yerine, tek bir ekonomiden bahsedebilmemizi meşrulaştıran da bu durumdur. Zira her öznel yararlanıma, tam da öznelliği üreten yararlanıma eşlik eden şey *cinsel haz* ya da *zevk*tir. Öznellik dışındaki tüm metalar, belirli yaşam tarzlarına yönelik olarak üretilirler ve meta olarak öznellik de çeşitli yaşam tarzlarıyla çevrelenmiş biyopolitik emek[21] tarafından üretilir. Bu biyopolitik emeğin sermayeleşmiş ürününe kısaca gösterge-değeri ya da göstergeler arzunun konumları olduğunca[22], libidinal-değer diyebiliriz. Metalar ile emek-gücünün ölçülebilir zaman olarak saatle ölçülememesinin nedeni, libidinal-değerin çizgisel zaman parçalarına indirgenemezliğidir. Satın aldığımız her tür meta, bir yaşam tarzına gönderen çeşitli göstergeler tarafından sarmalanmıştır: Bir kahve, bir yemek, bir hizmet, bir kıyafet, bir eğlence mekânında oturmak, bir ev vb...

Dahası sermayenin asıl işlevi, bu gösterge-değerinden bir artı-değer çıkarmak adına, onu kodlayan (yani onu özgül bir tekanlamlı zincire sabitleyen, böylece çokanlamlılığı ortadan

---

20 Özne ile tüketimi bir arada düşünen ilk yazarlardan biri Bataille'dır. Bknz: Georges Bataille, *Lanetli Pay*, çev. Işık Ergüden, Dost, Ankara, 2010, s. 77. Bataille'ın muazzam ekonomi analizindeki bu sezgilerini daha sonra Deleuze ile Guattari ileriye taşımış ve öznelliğin materyalist teorisini tamamlamışlardır. Bknz. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Anti-Ödipus*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan ve Mustafa Yiğitalp, Bilim ve Sosyalizm, Ankara, 2014, s. 33 vd.

21 Dolayısıyla, Marx'ın üretken emek, yani sermaye için artı-değer üreten emek kategorisine, çağımızda sadece sözleşme dolayımıyla ücretlendirilmiş emek değil, tüm bir insan eyleyişleri çokluğu girer. Burada eyleyiş (etkinliğin sermayenin zamanından bağımsız otonom bir kullanımı) ile emek (sermayenin zamanına içerilmiş biçimiyle, sömürülen eyleyiş) arasına bir mesafe koyan Holloway'in analizini takip ediyoruz: John Holloway, *Kapitalizmde Çatlaklar Yaratmak*, çev. Barış Özçorlu, Bülent Doğan, Eylem Canaslan ve Sinem Özer, Otonom, İstanbul, 2011, s. 103 ve devamı. Sınıf bağlamında tartışırken, bizim terminolojimizde bu fark kitle hareketleri ile sınıflaştırıcı kolektif donanımlar arasındaki siyasal bir ifadeye bürünecek. Ama özünde argümanımız, Halloway'inkine paraleldir.

22 "Arzu üretmek, budur göstergenin tek eğilimi ve onu her yönde faaliyete geçirmektir." Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus*, s. 64.

kaldırarak despotik bir gösteren haline getiren[23]) ortamlara iade etmektir. Özne kodlanmış ortamları kat ederken, onun payına da libidinal olarak deneyimlenen bir kod-artı-değeri düşer, ortamdan onu çekip alır. İktidar oluşumları ile sermaye arasındaki temel bağ buradadır: İktidar oluşumları sermayenin komutasında yeniden-kodlanmış/aşırı-kodlanmış ortamları üretirken, sermaye bu kodları çözer, onları ölçülebilir niceliklere dönüştürür ve erişim haklarını düzenler, dağıttığı pay (artı-değerden çekilen ücret, kredi, rant ya da kâr) aracılığıyla kod-artı-değerini (haz ile zevk) bölüştürür.[24]

Gösterge-Değeri/Libidinal-Değer ve Kullanım-Değeri ile Mübadele-Değeri

Belki de burada sermayenin gerçek boyunduruğunda öznelliğin üretiminin dolaysızca meta üretimi olarak örgütlenmesinin sonucunun kullanım-değeri/mübadele değeri ayrımını nasıl dönüştürdüğü üzerine düşünebiliriz. Marx için,

---

23 Bir dizi çokanlamlı göstergenin zincirden sökülerek bir tekanlamlı gösteren elde edilmesi, yani tüm diğer göstergeleri anlamlandıracak (*signification*) bir aşkın öğe olarak zincirin karşısına dikilmesi belli bir anlamda kimlikli öznelliğin üretiminin merkezi öğesidir: Çocuk için babanın-adı, erkek için fallus, kadın için fallus-yokluğu, Müslüman için Allah vb. Gösteren sistemlerin anlamla ilişkisi için bakınız: "Anlamlandırma, belirli bir tip anlamsız mekânizmalar ile kurallar, yasalar, artık-bilgiler, koşullanmalar yayan iktidar katmanları arasındaki ittifaktan ileri gelir hep. Anlamlandırma bu ittifaktan, çeşitli biçimlendirme sistemleri arasındaki gidiş gelişten başka bir şey değildir. Anlamsız ifade malzemelerini gösterilen içeriğin özüne bağlayan budur." Félix Guattari, "Anlam ve İktidar", çev. Mustafa Durak, *Kavram ve Duyum*, https://goo.gl/HQ6vA4.

24 Şüphesiz bu sancısız ve doğrusal bir süreç değildir. Özer Kızıltan'ın müthiş filmi *Takva* (2006), İslami cemaatin kodlanmış ortamıyla sermayenin kodçözümünün arasında kalan Muharrem'in yaşadığı paranoyadan katatoniye yolculuğunu incelikle analiz eder. Bize göre, Türkiye'deki İslami kodlama ile İslami cemaatlerin sermaye ile ilişkilenmesinin yarattığı toplumsal patalojileri en sıkı şekilde gösteren, muazzam öngörülü tek filmdir. Keza Seren Yüce'nin filmi *Çoğunluk* (2010) da, yukarıda bahsettiğimiz aşk *olayı*nın ailenin ataerkil ve sömürgeci ortamının etkisiyle ne şekilde bastırılabildiğini gösterir: Hadım edilme, anne-baba-çocuk üçgeninde vuku bulan sembolik bir tehdit değil, yararlanım haklarının askıya alınması şantajıyla gerçekleşen ve çocuğu ailevi yatırımlara ve aile dolayımıyla sermayenin, ataerkinin ve sömürgeciliğin uyumlu ortamlarına çeken fiili bir şiddettir.

mübadele-değeri soyut emek tarafından üretilirken, kullanım-değeri yararlı emek tarafından üretiliyordu.[25] Fakat yukarıda bahsettiğimiz gösterge-değeri, kullanım-değerini tayin etmekle kalmaz, kullanım-değerinin mübadele-değeri tarafından dolaylandığı bir rabıta haline gelerek, mübadele-değerini de tayin eder. Bu gayri maddi ürünler mevzubahis olduğunda açıktır, lâkin maddi ürünler için de bu durum geçerlidir. Marka değeri denilen şeyin, bizzat aynı kalitedeki, aynı maddi emek biçimi ve süresi tarafından üretilen metaların mübadele-değeri üzerinde bir uçurum yaratmasına aşinayız. Yani hammadde, üretimin biçimi, ürünün cisimsel kısmının üretimi için harcanan emek-zaman sabit kalırken mübadele-değeri oynamaktadır. Aynı cadde üzerindeki, aynı şekilde kira ödeyen, aynı ücretlerle işçi çalıştıran ve ikisi de aynı kaynaktan kahve alan iki farklı kahve dükkânı, aynı kahveyi iki farklı fiyatla satışa çıkarır. Burada fiyatın pazar tarafından düzenleneceğini beklemek saflık olacaktır. Burada asıl fark, bunların mübadele-değerlerinin farkında açığa çıkar ve bu farkın, iki farklı markanın sunduğu iki farklı gösterge-değerinden ileri geldiğini söylemek yerinde olacaktır. Bu, A veya B kahvecisinden kahve içmenin sunduğu ve şimdiden iki farklı yaşam tarzının kalite anlayışına gönderen iki farklı gösterge-değerinin farkıdır. Dolayısıyla, bir meta olarak kahveyi oluşturmaya gelen canlı emeğin bileşimi, sadece kahveyi toplayanların, kavuranların, paketleyenlerinki vs. değil, aynı zamanda iki farklı kahve dükkânının atmosferini yaratan tasarımcınınki, orada bulunmaktan duyulan haz ile zevki, markanın damgalı olduğu bardağın sosyal medyalarda yayılımının işaret ettiği yaşam tarzını göstergeleştiren gayri maddi emeğinkidir de. Dolayısıyla biyopolitik emek, bakım emeği vs. yoluyla doğrudan organik varlığı, yani canlı emek kitlesini üretmekle kalmaz, aynı zamanda gayri maddi emek biçimiyle onu yaşam tarzı olarak göstergeleşmiş bir öznellikle de donatır.

Günümüzde finans-sermaye ve bilişim sermayesi ile biyopolitik emek üreticileri arasındaki temel soyutlama ve soyut-

25 Marx, *Kapital: 1. Cilt*, s. 55 ve devamı.

lanma karşıtı mücadelenin can damarı buradadır. Finansal şiddet olarak borçlandırma, dijital şiddet örüntüleriyle sosyal medyalar soyutlama aracılarıdır. Şimdi buradaki canlı emek kitlesini, ölü emek (teknik-makine olarak bilgisayar, robotlar ve yapay zeka) kitlesi ile yer değiştirmek için yapay-zeka ve robotlu üretim üzerinden yürüyen mücadele de bu soyutlama saldırısının parçası olarak düşünülmelidir. Bu saldırı son yirmi yılın mücadele döngüsünde siyaset sahnesine atılan yeni canlı emek bileşiminin mücadelesine karşı-devrimci bir tepkidir. Yani, güncel canlı emek bileşimini, sermayenin organik bileşimi olarak sabit sermayeye içererek aşmayı hedefleyen siyasi bir saldırıdır. Bu saldırının mahiyetini ve derinliğini kavramak için öznelliğin ekolojik üretimi üzerine düşüncemizi derinleştirmeyi deneyelim.

Soyut Makineler ve İnsan Ekolojisi

İnsan ekolojisi, biçimsel olarak üç katmana ayrılabilir: Fizyokimyasal (litosfer -taş küre-, hidrosfer, atmosfer), organik (biyosfer) ve alloplastik (semiyosfer, makinosfer). Her canlı, bu katmanlara ait çoklu öğelerden müteşekkil bir *çevreleyen-dünya*da (*Umwelt*) yaşar. Daha doğrusu, her canlı katmanlardan akımlar kopartıp, düzenleyerek bir *çevreleyen-dünya yaratır.* Sermayenin soyut makinesinin kolektif donanımları aracılığıyla yaptığı şey, bu katmanlardan çekip alınan bileşenlerin erişimlerini düzenlemek, bundan bir artı değer çekip çıkarmak ve kaydetmektir: Kapitalizmin gıda-tarım sektörleri, hizmet sektörleri, dayanıklı tüketim malları, emlak sektörleri vb. Sermaye çevrelediği her sektörde, insan öznelliğinin üretimiyle ilgilenir. Tıpkı günümüzde tarım-gıda sektöründe GDO, gen patenti gibi meselelerde olduğu gibi: GDO ile patent konusunda sorun, sermayenin öznelliğin üretiminin fizyokimyasal bileşenlerini ve onlara dair bilgiyi temellük etmek suretiyle, insani öznelliğin biyolojik üretiminin denetimini ele geçirmesidir. Şimdi insan öznelliğinin ekolojik üretimini detaylandıralım.

Davranış dediğimiz şey, temelde canlının çevreleyen-dünyayı oluşturan katmanlardan belli öğeleri çekip çıkartıp kendinin kılmasını, kendisini varlıkta tutmasını ve nihayet

çoğalmasını mümkün kılan tepkiler, tam da bu çevreleyen-dünyayı yaratan tepkilerdir. Bu haliyle zaten ekoloji tam da bu anlama gelir ve canlıların tekil ekolojilerinden bahsedebilmemizi mümkün kılan da budur. Genel olarak canlı karmaşıklaştıkça, tekhücrelilerden sinir sistemi sahibi canlılara, nihayet beyine doğru olanaklı tepkiler skalası genişler, dolayısıyla da ekoloji karmaşıklaşır. Yani Maturana ile Varela'nın *Bilgi Ağacı*'nda gösterdiği üzere, "sinir sisteminin yaptığı, organizmaya çok yönlü ve esnek bir yapı sunarak olanaklı davranışlar alanını *genişletmektir*."[26]

Ortamlar ile yeryurdlar, çevreleyen-dünyanın düzenlenmesinin iki biçimidir, birinci durumda canlıyı türselleştiren, otomatikleştirilmiş tepki örüntüleri ve bununla ilişkili bir kod-artı-değeri söz konusuyken, ikinci durumda bir eleştirel-mesafe, *varoluşsal tekilleşme* söz konusudur: "Yeryurd her şeyden önce aynı türün iki varlığı arasındaki eleştirel mesafedir."[27] İnsan söz konusu olduğunda türselleşme, kimlikli cemaatlere aidiyetler, grubun tekrar eden davranış örüntüleri olarak anlaşılmalıdır (bir orta sınıf, bir erkek, bir Türk, bir heteroseksüel, bir Müslüman olmak vb.). Her tür kimlik, bağlı bulunduğu iktidar oluşumuna ait baskıcı bir işlev üstlenir, bundan ibaret olmasa da. Kimlik, temelde tekilleşme olanaklarının bastırılması üzerine kuruludur.

Fakat çevreleyen-dünya yalnızca ortamlar ile yeryurdlardan değil, aynı zamanda yersizyurdsuzlaşma vektörlerinden oluşur. Çevreleyen-dünyanın bu üçlü bileşimi bir yandan *kolektif donanımlar* aracılığıyla kodlanmış ortamlara açılırken diğer yandan *fail-tertibatlar* aracılığıyla diğer *fail-tertibatlara* ve nihayet yeni bir yeryüzüne açılır. Guattari, *Kaçış Çizgileri*'nde bu ayrımı şöyle izah eder:

> Donanımlardan Düzenlemelere [*fail-tertibatlara, y.n.*] geçerek, soyut bir makineler rejiminden bir diğer rejime geçilir. Donanım-

---

26 Humberto R. Maturana ve Francisco G. Varela, *Bilgi Ağacı*, çev. Mahir Ünsal Eriş, Metis, İstanbul, 2015, s. 150. Beynin işlevlerini ve bu işlevlerin sermaye tarafından paralize edilmesinin sonuçlarını ileride siyasal olarak tekrar değerlendireceğiz.

27 Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 372.

larla birlikte, soyut makineler kümesi tek bir komutaya -Sermaye- bağlanır ve bu komuta etrafında, toplumsal alanın bütün koordinat ve değerlerini ikilikçi bir tarzda bölümlendiren bütün bir genelkurmay örgütlenir: Anlamlı [gösteren] ve Anlamsız, Yararlı ve Yararsız, Akıl ve Akılsızlık, Güzel ve Çirkin, Musiki ve Gürültü vb. Düzenlemelerle, soyut makinelerle ve benzerleriyle birlikte bunları edimselleştiren somut makineler, bilişimselleştirilebilir "içerim ağaçları" sistemlerine göre değil, köksap tarzında örgütlenmişlerdir; bu örgütlenme, ilgili ifade ve kodlandırma maddelerinin özgül niteliklerini yitirtebilecek ikili çözülmelere indirgenemeyen formüllere göre yapılmıştır.[28]

Guattari'nin de işaret ettiği üzere soyut makineler arasındaki fark asıl önemli olandır. Soyut makineler heterojen ve uyumsuz bileşenleri, onu bir Birliğe, İdeaya ya da Monada indirgemeksizin bir araya getiren soyut çizgilerle, yersizyurdsuzlaşma ve kodçözümü vektörleri ile tanımlanır. Yersizyurdsuzlaşma "birinin kendisinde bir yeryurdu terk ettiği harekettir."[29] Artık kodlanmış tözler, nitelikler değil, yalnızca yoğun nicelikler vardır. Sermayenin soyut makinesinden bahsedebiliyorsak, sermaye çeşitli ve uyumsuz kolektif donanımlarla, erişim haklarını hiyerarşik olarak düzenleyen soyut bir proleterleştirme ve nicel-eşdeğere (para) indirgeme çizgisi etrafında nicel-yoğunluklar olarak bunları dağıttığınca son derece somut bir fenomene işaret ediyoruz. Fakat sermayenin soyut makinesi nicel-yoğunlukları gerisin geriye yeniden-kodlamaya iade eder, üretimi kayıt altında tutabilmek adına daimi bir baskı rejimi oluşturur. Diğer yanda ise direnişin ve devrimin soyut makineleri ile onların bileşeni fail-tertibatlar vardır. Fail-tertibatlar, katmanlar-arası fenomenlerdir: yerliyurdlu ucunda katmanlardan sökülen, kodçözümüne uğramış bileşenlerle tanımlanır[30], ortamlara açılan diğer ucunda, kodu çözülmüş ve yersizyurdsuzlaşmış öğeleri yeniden-kodlayan kolektif donanımlar ya da kapma aygıtları bulunur,

---

28 Félix Guattari, *Kaçış Çizgileri*, çev. Işık Ergüden, Otonom, İstanbul, 2014, s. 99.

29 Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 591.

30 *A.g.y.*

sermayenin nicelleştirici işlevi ile yeniden-yerliyudlulaştırıcı[31] etkisi de buradadır ve nihai olarak, asıl yersizyurdsuzlaşma ucunda, mutlak bir kodçözümünün işlediği yeni bir yeryüzüne açılır. Sermaye, nicel eşdeğerliğin dayatılmasıyla (aksiyomatikleştirme), özneleri ortamlara yönlendirerek *öznelliği üretirken*, yersizyurdsuzlaşma yönünde bambaşka özneleşme olanakları seferber edilir. Bunu sınıf ve kitle hareketi fenomenleri konusunda görürüz:

> Kitleyi sınıftan ayırmak için yapılan girişimler etkin biçimde şu sınıra doğru eğilim gösterir: kitle mefhumu, sınıfın molar bölümlemesine indirgenemez bir bölümleme tipine göre işleyen, moleküler bir mefhumdur. Ancak, sınıflar gerçekten de kitlelerden oluşturulmuşlardır; sınıflar kitleleri kristalleştirirler. Kitleler de sürekli olarak sınıflardan kaçarlar ya da sızarlar.[32]

Sınıflar, ortamın işleyişine uygun molar ayrımlara tekabül eder. Sınıfa aidiyet, nihayetinde sermayenin bölüşümü oranında izin verilen bir ortama aidiyettir. Basitlik olsun diye camilerin günümüz Türkiye'sinde yerine getirdiği işlevleri düşünelim: Erkek işçi sınıfı öznelliğinin dinî bir kimlikle donatılmasında işgal ettiği yer elbette malum. Lakin deşilince, sorulması gereken soru neyin akmasına izin verildiği ve neyin engellendiğidir. Örneğin belirli bir camide, Cuma namazında görülmenin, bizzat orada bulunmanın kendisi bir göstergeye dönüşebilir. Bu durum yoksul sınıflar açısından yeni iş imkânlarıyla, sosyal yardımlarla buluşma (sermaye akımı, devlet fonları akımı ile emek akımı arasında bir karşılaşma), beyaz yakalılar açısından bir yükselme (prestij akımlarıyla emek akımı arasında bir karşılaşma), üst sınıflar için bir ihale alımı (finans ve devlet ihaleleri akımıyla endüstriyel-sermaye akımları arasında bir karşılaşma) stratejisinin parçası olabilir. Bu bir ve aynı ortam olarak caminin üç farklı işlevi değil, caminin dâhil olduğu düzenlemeye göre üç farklı ortamı ifade eder. Üç durumda da caminin akmasını sağladığı ve

---

31 Kodsuz yeryurdlar ile yeniden-kodlanmış ortamlara yönlendiren yeniden-yerliyurdlulaştırma birbirine karıştırılmamalıdır.

32 *A.g.y.*, s. 249, 250.

engellediği akımlar, oluşumuna iştirak ettiği, kışkırttığı, pekiştirdiği öznellikler başkadır, dolayısıyla zaman-mekânın ortam olarak düzenlenme tarzı da farklıdır.[33] Buna karşıt olarak gecelerini açıktan ya da gizlice bir camide geçiren evsiz birini de düşünebiliriz. Evsiz açısından sorun, kodlanmış bir davranış örüntüsünü göstergeye dönüştürerek takip etmek değil, kendini soğuk, yağış, rüzgar, tehlike vb. akımlarından korumaktır. Bu durumda, inancından bağımsız olarak cami onun için bir ortam değil, bir yeryurd olarak işlev görecektir.

Kapitalizmde, molar bölümlemeler açısından iki değil çok sayıda sınıf vardır.[34] Sosyolojik bir nesne olarak, birçok veriye bağlı olarak çok sayıda sınıf inşa edilebilmesinin sebebi de budur: Gelir durumu, alışkanlıklar, sosyal/kültürel sermayeye erişim vb. Her bir yalıtma tercihi (gelir durumuna göre alt-orta-üst; üretim araçlarıyla ilişkilerine göre işçi, küçük-burjuva, kapitalist vb.) bize farklı bir sınıflar kombinasyonu verebilir. Ancak ve ancak, kitle hareketinin, moleküler hareketin bakış açısından bir antagonizma uğrağı olarak, *proletarya* ile *burjuvazi* olarak antagonist bir ikilik peyda olur. *Devrimci olay, tüm sınıfların mutlak çözülüşü olarak antagonizmanın uçlarının gerildiği tersinmez bir süreçtir*. Antagonizmanın proletarya kutbu, devrimci kitle hareketi tarafından sürdürülürken, burjuvazi kutbu, devlet ve bağlılaşığı silahlı karşı-devrim tarafından sürdürülür. Kitle hareketlerinin ekonomik analizi, her halükârda öncelikle kitlenin koptuğu ortamlarla (bir toplumda verili olduğu kadarıyla kimlikler) ilişkisini, bu kopuşun yarattığı yeni özneleşme olanaklarını (*yersizyurdsuzlaşma*

---

33 Bir öznelliğin kodlara dayanarak üretildiği her zaman-mekân alanı ortam olarak tanımlanabilir: Bir "suçlu" ile bir "yargıç", aynı mekânı, yani mahkeme salonunu paylaştıkları anda dahi, farklı zaman-mekânlarda ikâmet ederler. Ve ayrıca bu kodlar daima karıştırılmaya, saptırılmaya ve nihayet çözülmeye açıktır, bunun tehdidi altında var olur. Bu yüzden kodlanmış kimlikli her öznellik, daima potansiyel bir paranoya, bir gerginlik içinde yaşar.

34 Çağdaş kapitalizmde sosyal bilimcilerin yalıttığı bir fenomen olarak *orta sınıfı* böyle görmek gerekir diye düşünüyoruz. Orta sınıf temelde gayrimaddi emek üreticilerini sermayeye bağımlı kılan bir ortamlar düzenlemesi, bir öznellik üretimi biçimidir. Türkiye sathında detaylı bir orta sınıf araştırması için bknz: Onur Uca, *Türkiye'de Orta Sınıfın Fotoğrafı: Akışlar ve İlişkiler*, NotaBene, İstanbul, 2016.

vektörü), bu kopuş içerisinde yaratılan yeni örgütlenme biçimlerini (*yeryurdlar*) ve yeni sözceler ile yeni eyleme biçimlerini (*fail-tertibatlar*) dikkate almak durumundadır. *Keza kapitalist ekonominin eleştirisinden temel beklentimiz de, bize kitle hareketlerinin doğumuna, yeni örgütlenme biçimlerine ve yeni özneleşme tarzlarına dair bir sezgi, bir duyarlık kazandırmasıdır.*

Proleterleştirme, Bellek ve Zaman

Stiegler, proleterleşmeyi, bellek ile ilişkili olarak son derece işlevsel bir biçimde tanımlamıştır ve bu tanım temelde teknik-endüstriyel makinelerle ilişkilidir:

> Endüstriyel hatırlatma aygıtlarının yaygınlaşması, hafızalarımızı da makinelere bağlı kıldı, öyle ki mesela artık en yakınlarımızın telefon numaralarını bile aklımızda tutmuyoruz -oysaki imla denetim aygıtlarının yaygınlaşmasıyla *imla bilgimiz* de tehlikeye giriyor, yazı bilgisine dair unutmaya dayalı bilgiyle beraber, dile dair hatırlamaya dayalı bilgimiz de uçup gidiyor. Bu yaygın ve bilinen olguyu *bilişsel ve duygusal proleterleşme* süreci olarak tarif ediyorum. Bu süreçte bildiklerimizi kaybediyoruz: Becerilerimizi, yaşama bilgilerimizi, kuramsal düşünmeyi kaybediyoruz, ki bunlar olmadan hiçbir şeyden tat da alamayız.[35]

Kolektif donanımların inşa ettiği ortamlar ve gelişkin teknik makineler (bilgisayarlar) aracılığıyla sermaye, temelde belleği çitler ve onu erişilmez kılarak denetimini tekelleştirir. Ama Stiegler'in argümanını genişletirsek, teknik makineler birer "hatırlatma" makinesi oldukları için değil, ama insani nasıl-bilgisini (*know-how*) çitleyerek ele geçirdikleri için. Örneklersek: Bakım robotları, yaşlı, hasta ya da çocuk bakım işinin nasılına dair bilgiyi çitleyerek, onu bilgisayarda işletilebilecek bir algoritmaya dönüştürerek üretilir. Keza sosyal medya ortamlarının sömürgeci karakteri de, topluluk yaşamına dair bilgilerin verileştirilip, topluluğun belleğinin sökülüp alınmasıdır. Bu anlamıyla her ortam, bir *hafıza kaybı ortamıdır*.[36] Teknik makinelerin kapitalist kullanımı ve otomatik-

35 Stiegler, *Politik Ekonominin Yeni Bir Eleştirisi*, s. 44.
36 *A.g.y.*

leştirilmiş davranış örüntüleriyle ortamlar belleğe erişimi çitlediği için yaygın bir *yaşamdan alınan tadın kaybı* duygusu yaratırlar. Yaygın psikopatolojilerin (panik, anksiyete, depresyon, bipolarite vs.) ilk dayanağı buradadır.

Yukarıda Maturana ile Varela'nın sinir sistemine dair tanımını vermiştik. Şüphesiz sinir sisteminin ve beynin "eyleme olanaklarını arttırıcı etkisini" ilk keşfedenler onlar değil, Bergson'dur. Beyin, temelde "alımlanan hareket ile uygulanan hareket arasındaki aralığı azamiye çıkaran bir arayüzey olarak işler. Eylemler artık yaşanmış etkinin hemen ardından ortaya çıkmaz. Şimdi bu eylemler bunun seçimine dayanabilme (alımlayıcılık) ve beyin ve sinir sisteminin gelişimiyle kazanılan zaman temelinde, tam da bu gecikme temelinde geciktirilmiş bir eylemi gerçekleştirebilme olanağına sahiptir."[37] Dolayısıyla kararın, yani otonominin zemini tam da Bergsoncu süre, gecikmenin zamanıdır. Sermayenin proleterleştirmesinin ikinci etkisi de, beyni işlevsiz kılacak bir hıza sürükleyerek bu gecikmeyi sıfıra yakınlaştırmasıyla açığa çıkar. Beynin hızdan başı dönerken, karar otonomisi yitirilir. Bu noktayı Franco "Bifo" Berardi *Ruh İşbaşında* kitabında derinlemesine analiz etmiştir:

> Gösterge-kapitalizminin enformatik rejimi ise iktidarını aşırı yükleme üzerinden inşa eder: Semiyotik akışlar malumat kaynaklarının çoğalmasına neden olacak biçimde hızlanır, ta ki birbirinden ayrıştırılamaz, anlamsız, okunaksız bir bulamaç haline gelene dek. İşte bu nedenle modern toplumun yaygın patolojisi bastırma kaynaklı nevrozken, bugünün patolojilerinin esasen psikotik, panik nedenli bir karaktere sahip olduğunu tekrarlıyoruz. Dikkatin aşırı uyarılması durumu, hem eleştirel ardışık yorumlama kapasitesini hem de ötekini, ötekinin bedenini ve sesini duygusal olarak işlemek için ayrılan zamanı kısıtlamaktadır.[38]

Aşırı uyarılma ve daimi kışkırtma, sonsuz vaadin sonsuz baştan çıkarıcılığı temelde yaşam zamanının sermayenin

---

37 Maurizio Lazzarato, *VideoFelsefe*, çev. Şule Çiltaş Solmaz, Otonom, İstanbul, 2017, s. 34.

38 Franco "Bifo" Berardi, *Ruh İşbaşında*, çev. Fırat Genç, Metis, İstanbul, 2012, s. 157.

zamanına içerilmesini sağlar. Dikkat, sermayenin vaad ettiği yaşam tarzlarına erişime çelindikçe, varoluşsal süre giderek daha fazla sermaye için üretime yatırılır, yaşam zamanı çitlenmiş olur. Dolayısıyla otonominin zemini olarak zamandan anladığımız şey, *eleştirel mesafe için beynin sağladığı varoluşsal süre, bir gecikme, tekilleşmeyi sağlayan karar-zamanıdır*. Her canlı, giderek her varlık, tutup saklayarak ontolojik belleğe dönüştürdüğü süre-zamanla tanımlanmalıdır. Bellek ile süre-zaman doğru orantılıdır. Beyin belleği depolar demek değildir bu, söz konusu olan kişisel bir bellek değildir: "Dolayısıyla dikkate dayalı bellek iki farklı biçimden oluşur (sıkışma-bellek ve anı-bellek) ama *psikolojik olmayan bir belleğin, ontolojik bir belleğin mevcudiyetini varsayar*."[39] Bergsoncu gerçek ayrım, tam da buradan geçer. "Bir bellekten ziyade bir alışkanlık" ya da "otomatik" veya "pasif" bellek ile dikkate dayanak olan ontolojik bellek arasından.[40] Ve bu dikkate dayalı bellek ve yaşam zamanı, yani varoluşsal-süre, *hafıza kaybı ortamları ile sermaye* tarafından çitlendiği oranda, geriye sadece otomatik alışkanlıkların dayatmacı belleği ile mutlak bir otonomi kaybı olarak deneyimlenen *öznel parçalanma* kalır. Bu iki yöne Lazzarato'nun işaret ettiği gibi *toplumsal tabi kılma* ve *makinesel kölelik*[41] diyelim. Toplumsal tabi kılma kolektif donanımların kodlaması aracılığıyla bireyselleşmiş ve kimliklendirilmiş öznelliğin üretimini, otomatikleşmiş davranış örüntülerini dayatarak sağlarken, "makinesel kölelik, toplumsal tabi kılmadan farklı olarak dilbilimsel ve temsili semiyotiklerden ziyade işlevsel ve operasyonel, temsili-olmayan ve imlemeyeni [*non-signifier, gösteren-olmayan* y.n.] seferber ederek özneleşmenin çözülüşüyle açığa çıkar."[42] Özne makinesel köleliğin yarattığı öznel parçalanmayı duyumsadıkça, ilk hamlesi panikle ve şiddetle pasif belleğin, kodlanmış ortam belleğinin otomatik davranış örüntülerine sarılmak olur.

Bu karmaşık örüntüleri her yerde, birçok şiddetli durum-

---

39 Lazzarato, *VideoFelsefe*, s. 45.

40 *A.g.y.*, s. 39.

41 Mauruzio Lazzarato, *Göstergeler ve Makineler*, çev. Ferda Nur Demirci, Otonom, İstanbul, 2016, s. 24, 25.

42 *A.g.y.*

da görüyoruz. Kapitalizmin bir süreliğine sabitlediği çeşitli ortamlar (aile, arkadaşlık, işyeri, okul vb.) ve bu ortamlarda teşkil olan kodlar, uzun bir mücadele-baskı döngüsü tarafından aşındırılmış, 80'ler sonrası neoliberal çözünme ile tabi kılmadansa makinesel köleleştirmenin başatlaştığı bir sürece girilmiştir. Ailevi kodlar (Ödipus), ulusal kodlar, eril kodlar aşınıp çözünürken öznellik üretimini üstlenecek bir mekânizma halen icat edilememiştir. İçinden geçtiğimiz bitmek bilmeyen kriz, tam da bu yüzden öznellik düzeyinde bir krizdir.[43] Bu kriz, dini gericiliğin, yabancı düşmanlığının, her tür faşist oluşumun ortaya çıkışının nedenidir.

Şu durumda proleterleşmeyi, belleğin ve varoluşsal-süre olarak zamanın çitlenmesinin yarattığı bir otonomi kaybı olarak, karar-zamanının ve eleştirel dikkatin kaybı olarak tanımlayabiliriz. Dolayısıyla proleterleşme, sınıflaşmadan ayrı bir işleyiştir. Proleter=işçi denkleminin reddedilmesi gerekir, eğer ki işçi yalnızca bir sınıf halinde tabakalaşmış bir insan kitlesine ve sosyal bir gruba aidiyeti tanımlıyorsa. Bu anlamda, molar düzeyde bütün bireyselleştirme, sınıflaştırma, cinsiyetlendirme, ırklaştırma vb. kimliklendirme biçimlerini kat eden şeydir proleterleştirme. Karar ile eleştirel dikkat zamanının kaybı, ortamların kodladığı otomatikleşmiş davranış örüntülerini bitimsiz bir taklide iter. Beyin bizim duraksamamızı sağlamayınca, komutları sorgulamaz, davranışlarımızı düşünmeden gerçek-

---

43 Son dönem Avrupa sinemasının iyi filmleri birçok şekilde bu soruna eğilmişlerdir. Birçokları arasından Jean-Pierre Dardenne ile Luc Dardenne'nin ortak olarak yazıp yönettikleri *The Kid With A Bike* (2011) [*Bisikletli Çocuk*] filmi. Filmde, annesi gitmiş, borç yükü yüzünden babası tarafından bakılamayan bir çocuğun yetimhaneden başlayan hikâyesi analiz edilir. Çocuk ilk başta babasının arayışında bir tür takıntı tablosu gösterir. Sırasıyla bir kadınla takıntısının tatmini için kurulan bir ittifak, ardından eril bir çeteyle (yine yetim bir liderin çetesi) kurulan ittifaka, oradan ölüme ve nihayet yine kadınla kurulan daha sağlam bir ittifaka geçer. Burada mühim olan nokta, babanın daima borçlu, annenin daima gitmiş olduğu gerçeğidir. Şüphesiz eril çete olarak Işid gibi faşist oluşumlara gezegen düzeyinde katılım gibi fenomenleri değerlendirmeye, öncelikle "doğallaşmış" ortamların bu çözülüşü açısından bakmak gerekli. Ve yine filmde olduğu gibi, olası çıkış kendisi aracılığıyla yeryüzüne açılacağımız yeni ittifaklardadır. Bu yöne bu yazının son bölümünde tekrar döneceğiz.

leştirir, nihayet egemen kimliklerimizi oluşturan davranış örüntülerinin içine düşeriz.

Proleterleştirme, büyük bir ıstıraptır, fakat arzulanan bir ıstırap. Yukarıda dipnotta bahsettiğimiz Uca'nın çalışması, bize gayri-maddi emek üreticilerinin orta sınıf "ortamlarına" girebilmek için nasıl bir borçlanmayı ve köleleşmeyi arzular hâle gelmesi gerektiğini göstermektedir:

> Yükselebilmek için kendi konumundan yüksek insanlara yakın olmak en belirgin stratejidir... ...Örneğin öğle yemeklerinin mekânı, barınılacak evin konut tipi ve muhiti, hafta sonları ziyaret edilecek tatil yöreleri, gidilecek barlar, cafeler, alışveriş merkezleri vb. seçimler bu stratejinin bir parçasıdır. İşte böylesi bir oyuna katılmak ve seçimler yapmak paraya dayanır. Paraya dayanan bu strateji maddi olmayan emek üreticisinin tüketim kültürünü de belirler... ...Ama yükselmek isteyen bir beyaz yakalı ailesinden maddi destek gelmiyorsa böylesi bir ücrete sahip değildir. Bu noktada paranın bir başka boyutu devreye girer: "borç". Yükselmeyle gelecek ücret artışının büyüsü borçlanmayı cesaretlendirir. Borç, çalışma ahlakından hem farklı hem de onu tamamlayan kendisine has bir "ahlak" doğurur. Borçlu özgürdür ama eylemleri, davranışları sözleşmeyle altına girdiği borcun tanımladığı çerçevenin sınırlarında kalmak zorundadır. Başka bir ifadeyle borcunuzu ödemeye uygun bir yaşam tarzı benimsediğiniz ölçüde özgürsünüzdür. Yüksek maaş ve pozisyona rağmen emir kuluna dönüşen, tüm hayatı işe göre şekillenen insanlar türemektedir. Uzaktan rahat görünen hayatlar yeni tip bir tutsaklık şeklinde yaşanmaktadır. Çeşitli psikolojik sorunlar ortaya çıkmaktadır. Paraya dayanan özgürlüğü kaybetme ihtimalinin getirdiği stres ve korku maddi olmayan emek üreticisinin ahlakını ve psikolojisini etkilemektedir.[44]

Uca'nın da incelikle gösterdiği gibi, molar sınıflaştırma ile moleküler düzeydeki proleterleştirme daima bir arada gider. Hatta öyledir ki, yoksulların bizim toplumlarımızdaki en özgür kişiler olduğu söylenebilir. Yoksulluktan öncelikle, sermayenin baştan çıkarıcı vaatlerine kapılmayan başka türlü bir ihtiyaç ekonomisini, dolayısıyla artık "meta biçimine bü-

---

44 Uca, *Türkiye'de Orta Sınıfın Fotoğrafı*, s. 113, 114.

rünmemiş bir zenginliği" anladığımız müddetçe.[45] Kapitalist toplumlarda yükseldikçe, emir kulu haline gelme şiddetlenir. Veciz bir şekilde ifade edersek, "krallıkta en az özgür kişi, kraldır".

Kitle Hareketlerinin Ekonomisi

Çağdaş kapitalist ekonominin iki yönlü çitlemesini, belleğin kolektif donanımlar aracılığıyla makineler ile ortamlara ve yaşam zamanının sermayenin aşırı-hızlı zamanına içerilmesini gösterdik. Artık şunu söyleyebilecek durumdayız: *Bütün sorunlarımız, ekonomiktir*. Ekonomiden yukarıda deştiğimiz anlamı anlamak ve ekonomik düzenlemelerin, siyasi bir biçimde yapıldığını kabul etmek kaydıyla. Her tür baskı, eşitsizlik, faşizm öncelikle ekonomiktir. Fakat bu tam da şunu söylememizi gerektiren durumdur: Siyasal olarak sorunsallaştırılmadıkça, hiçbir sorun gerçekten mevcut değildir. Tersinden siyasi bir şekilde tahkim edilmemiş hiçbir ekonomi de yoktur. Bu terimlerde bir çelişki değildir. Aksine. Her ekonomik sorun, ancak siyasal olarak sorunsallaştırıldığı müddetçe gerçek bir sorun olarak bir kitle hareketini tetikler ya da kitle hareketinden öncelikle (sınıflara, cinsiyetlere, ırklara vs. dair) ekonomik bir sorunun siyasal bir sorunsallaştırılmasını anlamalıyız. Metanın, öznelliğin meta olarak üretimiyle genişleyen anlamı uyarınca, ekonominin her siyasal sorunsallaştırılması, öznelliğin kapitalist üretim biçimlerinin karşısında yeni ve devrimci özneleşme ekonomilerinin yaratımını içerir. Kapitalist ekonominin öznelliğin üretimini göz ardı eden salt klasik eleştirisi bu yüzden toplumsal mücadelelerin ekonomik zeminini yeterince güçlü kavrayamaz. Öznelliği icra edilen, temsil edilen, salt kültürel üstyapıya ait bir olguya indirgemek, onun ekonomik üretimini görmezden gelmek, mücadelenin içinde üretilen karşı-öznelliklerin, özneleşme tarzlarının gerçek koşullarından ve buradaki antagonizmadan

---

45 Çağdaş çokluğun zengin-yoksulluğunu ve bunun siyasal önemini Hardt ile Negri, *Ortak Zenginlik* kitaplarında derinlemesine çözümlemişlerdir: Micheal Hardt ve Antonio Negri, *Ortak Zenginlik*, s. 53 ve devamı. Bu konunun çağdaş kitle hareketlerinde taşıdığı öneme döneceğiz.

uzaklaşmaya varır. Oysaki bu mücadeleler, en zayıf hallerinde bile kapitalist ekonomiye ve onun öznellik üretimi modellerine *karşı* mücadelelerdir.[46] Bu da yaşam-zamanı ile belleğin (yani temelde *ortak olan*ların) mülksüzleştirilip yeniden ortaklaştırılması demektir: Komünizm.

Dikkatli okur, patolojiler, faşizm ve devrimci kitle hareketlerinin neredeyse aynı yerden köklendiğini görecektir. Proleterleştirmenin yarattığı ıstıraba verilen karşılık bireysel kaldığında, panikle, anksiyeteyle, depresyonla ve giderek katatoniyle karşılaşıyoruz. Tersine gezegen düzeyinde görünüşe çıkan çağdaş kitle hareketleri, *sermayenin proleterleştirmesi* (borçlandırma, medyalaştırılma, hiyerarşikleştirilmiş egemen kimliklere tabi kılınma vs.) karşısında şiddetli isyan dalgalarını, tam da işgal, yeni örgütlenme biçimleri, ortak olanın kurumlarının inşası aracılığıyla yarattıkları yeni bir *öznel ekonomi* ile gösteriyorlar. Otonominin ya da karar-zamanının imkânı, ancak ve ancak, bu karar için ortak bir ekonomik zeminin üretimiyle kurulabilir. Günümüzde kitle hareketleri, yani *çokluk*, bu ekonomik temeli bir tür "devrimden sonraya"

---

46 Gezi Olayı'nın çığrında tutulan şu blogda eylemciler, temelde Kadıköy Caferağa'daki Mahalle Evi İşgali'ni ve Mahalle Dayanışması'nın konumunu yeni özneleşme olanakları açısından tartışıyorlar: https://gezikondu.blogspot.com.tr/ Özellikle bakınız: Umut Kocagöz, "İşgale Aşık Olmayalım da? Veya, Sopalı teyze bize Ne Anlatıyor?", *GeziKondu*, 12 Aralık 2014, https://goo.gl/6mgySN; Öznur Karakaş, "İşgal Hareketini İtibarsızlaştırmayalım da, Neden İşgalde Israr?", *GeziKondu*, 19 Aralık 2017, https://goo.gl/JBGU4p; Barış Yıldırım, "Herkesle kaynaşılmaz": Müşterek alanlarda katılım ve işleyiş", *GeziKondu*, 19 Aralık 2017, https://goo.gl/Hri866. Öznur Karakaş şöyle diyor: "Yeni toplumsal hareketlerde, insan dışındaki faillerin, bilhassa da mekânın ve mekâna gösterilen 'özenin' (care) failliğini tartıştığımız bir dönemdeyiz. ... Yüzbinlerimizi bir araya getiren failin altı üstü bir park olduğunu biliyoruz mesela; devirdiğimiz kitaplar, inatla sarıldığımız özne konumları, ideolojiler değil. Gezi'ye 'olumlu anlamda' aşık olmanın, ki bunu arzu siyaseti bağlamında ele alıyorum, ona 'özen' göstermenin siyasi kuruculuğunu görüyoruz. İşgali bir mekân fetişizmine indirgemenin bu bağlamda ne kadar tehlikeli olabileceğini de. İşgal ve işgal edilen mekâna 'aşık olmak,' bir mekâna özen göstermek, bu mekânla, bu mekânda kurulan, yemek yemek olsun, temizlik olsun 'yaşamsal' meselelerin siyasetin kalbi olduğunu biliyoruz. Bu son derece yaşamsal, bedensel, duygulanımsal ilişkilerin kurduğu 'özen' çerçevesinde yepyeni ilişkilenme biçimleri geliştirebileceğimizi de."

değil, tam da devrimci sürecin bizzat kendisine referansla kuruyor.[47] Dolayısıyla patoloji de, faşizm de, devrimci kitle hareketi de aynı yerden doğuyor gibi görünse de bunlar üç farklı ekonomiye işaret ederler: Patoloji, kapitalist ekonominin bireyselleştirici sınırlarına hapistir, "çıkış yok" hissiyle paralize olmuş bir organizmaya işaret eder ve nihayetinde psikoterapist ya da psikiyatri kliniğinin kolektif donanımında son bulur.[48] Faşizm ise, çözünmeye verilen en şiddetli gerici tepkidir. Faşist kitle hareketleri, sermayenin kodçözümünün telafisini aşırı-kodlara dayanan bir organik toplulukta ararlar. Bu onların sıklıkla anti-kapitalist bir söylem benimseyebilmelerini de anlaşılabilir kılar. Aksine devrimci kitle hareketleri, kodçözümünü en aşırı uçlara taşıyarak, artık kodlanmış-ayrımcı davranış örüntüleri olarak kimlikli-öznelliğe ya da mutlak ayrımsızlık olarak homojen bir topluluğa değil ama deneyimlenebilir kapsayıcı ayrımlara, içsel farklılaşmalara işaret eden bir özneleşme olanakları çokluğunu otonomiyle harmanlayarak yeryüzüne açılırlar.

Bu üç farklı ekonomiyi, üç farklı sözcelem biçimi olarak da ayırt edebiliriz. Patolojik tipte, aşırıyı vardırılmış bir bireysel sözce öznesi vardır: "Benim sorunlarım, benim acılarım, yalnızlığım, depresyonum, korkularım, ben, ben, ben." Aslında bu patalojinin sonucu ("arzunun geri çekilmesi" diyor Berardi[49]) olduğu kadar nedenidir de. Zira sermayenin sözcelem düzeyindeki donanımlarının, nihayetinde bireyselleştirici bir kipte işlediklerini gösterdik: Genelleşmiş özel mülkiyet reji-

---

47 Ki hep böyle olduğu da söylenmelidir. Hiçbir devrim yoktur ki, ortaklaşmanın kurumlarını, yeni özneleşme tarzlarını, yeni eylem ile sözceleri yaratıp seferber etmesin.

48 Burada patolojideki edimsel ve/veya mümkün direniş odaklarını görmezden gelmiyoruz. Fakat bu odaklar ancak ve ancak devrimci bir harekete, yaratıcı bir kaçış çizgisine dâhil oldukları oranda gerçek potansiyellerini gösterir: Sanat, bilim, felsefe veya devrim olarak. Burada "patoloji" mefhumu ile işaret ettiğimiz, bu potansiyellerin engellenmesiyle ortaya çıkan tablodur.

49 "Depresyon esnasında ilk olarak daha önce narsisistik bir tarzda kullandığımız enerjiyi işe koşamaz oluruz. Organizma bir kez rekabetçi gerilimi sürdüremeyeceğini fark ettiğinde, tüm motivasyonunu emen o ilişkinin kaybeden tarafı olduğunu anladığında, bilinçli organizmayla dünya arasındaki mübadele ilişkisinde bir tür sıfır noktasına dönülür." Berardi, *Ruh İşbaşında*, s. 95.

midir bu. Faşist tipte sözcelem ise, her ne kadar daha kolektif bir tipi andırsa da, bu kolektif düzenleme "tözsel" olduğu varsayılan bir bize gönderdiği oranda en az ilki kadar baskıcı hale gelmiştir: "Biz Türkler, Fenerbahçeliler, Erkekler, Plaza insanları, Müslümanlar, Şu kafenin müdavimleri vb." Dolayısıyla patalojik tip de faşist tip de, aslında aynı şeyin iki farklı etkisidir. Patoloji, bireyselleştirmeyi en uç noktasına götürürken, faşizm, bireyselleştirilmeye yönelik tepkiyi sömürerek, onu tözselleşmiş bir toplululuğun despotik bedenine tekrar kazır. Nihayet gerçek bir kolektif sözcelem düzenlemesi olarak devrimci kitle hareketininki gelir. Bu artık bir kolektif donanıma değil ama fail-tertibata aittir. Libidinal yatırım kodlara değil, doğrudan kitle hareketinin kodu çözülmüş bedenine yapılır, arzu ailevi, dini, ırksal, ikili-cinsiyete dayalı olmayı bırakır, gösterenlerden kurtulur ve makinesel bir bileşim haline gelir. Burada bir "biz" söz konusu olsa bile bu, anonim, eksiltili bir "bizdir". Eksiltiliden anlamamız gereken şey, bu bizliğin önden tanımlanmış/verili ve kendine-özdeş bir kimliğe değil, kendinden tam da bu özdeşlik çıkarılmış bir bize, çokluğa göndermesidir. Böyledir zira, çeşitli kitle hareketlerinin karşılaşmasından, olanakları hızla çoğaltan çoklu bir sorunsallaştırma doğar, ne olacağına karar vermek için gerekli olan ortaklık zemini, kendini sermaye ile iktidar oluşumlarından özgürleştirirken, sözcelem de kolektif bir fail-tertibatınki haline gelir.

Zengin-yoksulluğun devreye girdiği yerdir burası. Devrimci kitle hareketleri icat ettikleri yeni bir ekonomiyle kendilerini belli ederler. Bu da sermaye tarafından sağlanmış herhangi bir eşdeğerlik biçimi olarak görülemez. Berardi'nin paradoksal bir ifadesini alalım:

> Geleceğin antikapitalist hareketi yoksulların değil, servet sahiplerinin hareketi olacak. Geleceğin gerçek servet sahipleri ise özerk tüketim biçimlerini, ihtiyaçları sınırlamayı mümkün kılan zihinsel modelleri, zorunlu kaynakları paylaşmayı sağlayan habitat modellerini yaratabilenler olacak. Bu da dağıtıcı servet nakaratların ya da tutumlu ve çileci servetin yaratılmasını gerektirir.[50]

---

50 *A.g.y.*, s. 125.

Zenginliğe sahip olanlar, sermayenin baştan çıkarıcı hızlı tüketimine (meta biçiminde zenginlik) alternatif yeni tüketim/paylaşım modelleri geliştirenlerdir. Yani (sermaye açısından) yoksullardır. Mefhumun oksimoron görünmesine rağmen, bu yüzden buna "zengin-yoksulluk" diyoruz. *Üretim tarzı*nın dönüşümü olarak bir devrimci süreç, farklı tüketim biçimleri, yeni zevk ile hazlar, yeni arzu düzenlemeleri yaratacaktır, dolayısıyla yukarıdaki öznellik tanımımız gereğince, yeni özneleşme olanakları.

Daha Kesin Bir Sınıf Mücadelesi Kavramına Doğru

Uzun bir süre sosyalistler ile feministler, LGBTİ özgürleşme hareketleri, sömürgecilik karşıtı mücadeleler, ekolojistler, hayvan hakları aktivistleri arasında sınıf mücadelesi ile diğer mücadelelerin ilişkisine dair tartışmalar oldu, hâlâ da oluyor. Yukarıda gösterdiğimiz ekonomi eleştirisinden doğabilecek yeni bir sınıf mücadelesi kavramı belki bu tartışmayı farklı bir şekilde görmeyi sağlayabilir. Sınıf mücadelesini, sınıflı öznelliklerin sınıf kimlikli mücadelesi olarak değil, en uç noktasında sınıflaştırılarak proleterleştirilmiş öznelliğin patlaması, sermayeye ve en başta kendi sınıfsallığına karşı bir mücadele olarak tanımlıyoruz. Bu mücadelenin, yani sınıflaştırma karşıtı mücadelenin karşı-öznelerine *proletarya* diyoruz.[51] Nasıl ki proleter=işçi denklemini bozmak gerektiyse, proletarya=işçi sınıfı denklemini de bozmak kaydıyla. Proletarya, işçi sınıfının birliğinin imgesinde kavranmamalıdır. Proletarya, işçi sınıfına mesafeyle ortak bir öze, birliğe indirgenemez çokluk, sınıflı mevcudiyetin örgütlü ve siyasal çözülüşü olarak devrimci kitle hareketidir. Lakin görülebileceği üzere, hiçbir tekil-kitle hareketi basitçe sınıfla tabi kılınmamıştır: aynı zamanda

---

51 Yine Halloway'in bir başka bağlamda yaptığı şu uyarıyı da hatırlatmak yerinde olur: "*Zapatista* mücadelesini sınıf mücadelesi için önemli kılan şey Lacandon Ormanı yerlilerinin işçi sınıfının üyesi olmaları ya da olmamaları değil, bu mücadelenin kapitalist sınıflaştırmaya karşı olan direnişidir." John Holloway, "Sınıf ve Sınıflaştırma: Emeğe Karşı, Emeğin İçinde ve Ötesinde", (s. 49-67), Ana C. Dinerstein ve Micheal Neary (der.), *Emek Tartışması: Kapitalist İşin Teorisi ve Gerçekliğine Dair Bir İnceleme* içinde, çev. Özgür Yalçın, Otonom, İstanbul, 2011, s. 61.

cinsiyetlendirilmiş, ırklaştırılmış, dinileştirilmiş vs.'dir. Dolayısıyla daha ilk anda, tekil-proletarya içinde bir çokluk taşır, sınıflaştırmanın siyasal sorunsallaştırılması, cinsiyetle, ırkla, dini aidiyetlerle vs. ilişkili tabi kılma biçimlerini de sorunsallaştırmaya meyleder. Bunun sebebi, diğer tabi kılma biçimlerinin yaşamın sermaye tarafından içerilmesinin mutlak parçaları olmasıdır. Aynı şey, her tür diğer kitle hareketleri için de geçerlidir. Dahası cinsiyete dayalı, ırksal, dinî her tür öznellik konumu zaten baştan yine kendi ekonomi tanımımız gereği *ekonomiktir*. Bunlar, öznelliğin üretiminin tabi kılındığı ortamları ifade ettiğince, zaten baştan siyasi olarak gerçekleştirilen ekonomik bir düzenlemenin parçası olurlar. *Çokluk*un kavramsal önemini tam burada görüyoruz: Kapitalist öznelliklerin yıkıma uğraması oranında serbest kalan kitle hareketlerinin çokluğu, her birinin tekil-çokluğu ve nihayet kitle hareketlerinin devrimci karşılaşmalarından doğan yeni özneleşme imkânlarının çokluğu. Kolektif donanımların sermayeye bağımlı belirli bir öznellik üretiminden etkilenmeyen hiçbir öznellik konumu yoktur. Dolayısıyla, herhangi bir konumda meydana gelen sorunsal kopuştan etkilenmeyecek hiçbir öznellik konumu da yoktur. Sınıf mücadelesi, feminist mücadele, queer mücadele, sömürgecilik karşıtı mücadele, ekolojist mücadele daima kapitalist toplumsallığın tümünü etkiler ve bir şeylerin yerinden oynamasına neden olur. Bütün bu mücadelelerin kitle hareketleri olarak ortaya çıkıp birbiriyle kesişmesine ise zaten *devrimci olay* diyoruz.

Dolayısıyla sorun kimin kime tabi olacağı, asıl sorunun ne olduğu vs. değildir. Sorun güçlü kesişimlerin, sorunsal ortaklıkların dayanıklı biçimde nasıl örgütleneceğidir. Nihayetinde, devrim sorunu bir iktidar sorunudur.

Kitle Hareketinden Devrime

Fakat iktidar sorunu tam olarak nedir? Sosyalizmlerin yanılgısı, iktidar sorununu devletin ele geçirilmesi olarak tanımlayan Stalinist bir çarpıtmaya meyletmesidir.[52] Biz iktidar

52 Troçkistleri de ayrı tutmak bu açıdan pek mümkün görünmüyor. Troçki de maalesef, devlet terimini çok gevşek bir biçimde kullanıyor: Devrimle

sorununun devletle ilişkisinin bir ele geçirme değil, devlet başta olmak üzere tüm kolektif donanımların tuttuğu düzenleyici kudretin parçalanarak, devrimci öz örgütlenmelere geçmesi sorunu olduğunu düşünüyoruz. Siyaset felsefesinin ekonomi eleştirisini yeniden üstlenmesinin gereğini de burada buluyoruz. Zira ekonomi sorunuyla iktidar sorunu, iç içe geçmiştir. Yukarıda az da olsa ifade edebildiysek, sermayenin bir iktidar ilişkisi olduğunu, sermayenin komutasının iktidar oluşumlarından ayrılamaz olduğunu ifade etmeye çalıştık. Dolayısıyla, devleti ve kolektif donanımlar olarak iktidar oluşumlarını ele geçirmek, onları sürdürmek sermayeyi veya belki daha dehşetli komuta biçimlerini yeniden üretecektir. Devrimci kitle hareketinin toplumsal sahayı kolektif öz örgütlenmeler aracılığıyla yeniden biçimlendirme sürecini, antropolog ve etnolog Pierre Clastres'in "devlete söven mekânizmalar" dediği şeyle kavrayabiliriz: "...vahşiler şeflerin şeflik yapmasını önlemek, birleşmeyi reddetmek, Bir'i, devleti bertaraf etmek için büyük bir çaba harcamışlardır."[53] Komünler, Sovyetler, komiteler vs. gibi doğrudan demokrasi biçimleri, böylesi "devlete söven mekânizmalardır". Belki Clastres'in düşüncesini uyarlarsak, sınıf mücadeleleri tarihinin devrimci sona erişinin ardından gelecek olan şeyin siyasetin tasfiyesi değil, "devlete karşı mücadelenin tarihi" olarak yeni bir siyasal toplumun tarihi olacağını da söyleyebiliriz.[54] Ama gelecekle ilgili bu kadar söz yeter.

Ancak çağdaş kitle hareketleri, çağımızda, son derece canlı ve işlevsel öz örgütlenmeler yaratsalar da, bunlar, devlet aygıtı ile devrimci bir karşı karşıya gelişi henüz sağlayabilmiş değiller. *Devrimci olay*lar, yıkıcı protestolar ile isyanlara yol açsalar da, devrimci kuruluş bakımından yolda kalıyorlar. Yeni-ittifakın siyasal ve stratejik zeminini bulabilmiş değiliz.

---

proletaryanın yapacağı "bu politik temizlik, bütün toplumsal ve devlet ilişkilerinin demokratik bir yeniden-örgütlenmesiyle tamamlanacaktır." Bknz: Lev Troçki, *Sürekli Devrim*, çev. Ahmet Muhittin, Yazın, İstanbul, 2007, s. 244.

53 Pierre Clastres, *Devlete Karşı Toplum*, çev. Mehmet Sert ve Nedim Demirtaş, Ayrıntı, İstanbul, 2011, s. 174, 175.

54 *A.g.y.*

Bunun bir yanı girerken söylediğimiz gibi, sınıf mücadelesinin sözlükçesinin bu toplumsal hareketlere çekici gelmemesi, bu toplumsal hareketlerin sözceleminin demokrasi, çoğulculuk gibi, daha radikal unsurlar karşı-devrimci şiddetle temizlenirken, kapılmaya ve uyumlulaştırmaya müsait sözcelerle sınırlanmış olmasıdır. Devlet temelde bu sözceleri kapıp uyarlayarak, kitle hareketlerindeki antagonist eğilimleri bertaraf eder. Onlardan bir tür kimlik hareketi yapar, medyanın da desteğiyle her şey sanki farklı yaşam tarzları karşı karşıya geliyor olarak görünür.[55] Günümüz kapitalist ekonomisinin hem pratik hem de teorik eleştirisi, kolektif analitik grupların etkin müdahalesi ile bize mümkün devrimci tutarlılık düzlemlerini göstermelidir. Ekonomi eleştirisinin en acil işlevi budur. Bu işlev, kapitalist iktidar ilişkilerini yıkacak yeni bir siyasallığın ve onun yaratabileceği yeni toplumsallıkların pratik araştırmasına tabiidir. Fakat teorik olarak da yapılacak çok fazla şey var. Özellikle kısmen acil olan yapay zeka vb. üzerinden gerçekleştirilen sermayenin güncel saldırısının boyutları, bu boyutların sermayenin saldırısını önceleyen kitle hareketlerinin içerikleri ile ilişkisi analiz edilmelidir. Eğer argümanımızda haklıysak ve biyopolitik emek, yani yaşam ile yaşam tarzlarını üretmeye muktedir emek biçimleri, aynı zamanda antagonizmaya da muktedirse, sermayenin saldırısının hedefinde bu tür emek biçimlerinin olması gayet anlaşılırdır.

Çağdaş kitle hareketlerine dair soruşturmanın, kapitalist ekonominin siyaset felsefesi tarafından eleştirisiyle eklemlenmesi gerekiyor. Toplumsal mücadelelerin, kapitalist ekonomiyi biçimlendiren iktidar oluşumlarına (finans, borç, devlet, ataerki, sömürgecilik, çeşitli kolektif donanımlar) yönelik mücadelesini, salt iktidar karşıtı (iktidar oluşumu sermayeden özerk olarak görülüyorsa), demokratik (daha kötüsü,

---

55 Şüphesiz kitlesel patlamaların yaşam tarzlarının/kimliklerin baskılanması ve buna karşı isyanlarla ilişkili olmadığını söylemiyoruz. Tam aksine. Hardt ile Negri'nin dediği gibi "Devrimci politika kimlikten başlamak zorundadır ama orada bitemez." Hardt ve Negri, *Ortak Zenginlik*, s. 320. Dolayısıyla kitle hareketi açısından asıl sorun, kimlikten başlayan mücadelenin bitmediği yerde neyin başlayacağıdır.

sorun iktidarın biçimi olarak görülüyorsa) bir mücadele olarak algılamak bizi iki büyük hataya sürükler: Birincisi onu tam da sermayenin komutası açısından, salt bir protesto, reformlarla savuşturulabilir bir şey olarak görür, ne kadar cılız olsa dahi orada hazır bulunan devrimci yeni olanakları gözden kaçırırız. İkincisi, tam da bu nedenle, bu hareketlerdeki bu olanakların küresel çapta bir iktidar sorununu nasıl çatabilecekleri, siyasal olarak nasıl güçlendirilip bir dayanıklılık düzlemi içinde örgütlenebileceği sorusunu soramayız.

Ne kadar güç gibi görünürse görünsün -ki hiç de güç değildir- kapitalizmden sonrasını düşünmeliyiz. Bunun için iktidar ve ekonomiyle ilişkili eleştirel fikirlerimizi güçlendirmeli, sorunsallaştırmalarımızı keskinleştirmeliyiz. Kapitalist ekonominin eleştirisinin siyaset felsefesinin yörüngesine yeniden girmesi talebimiz buradan kaynaklanıyor. En nihayetinde felsefe, (sanat ile bilimin başka bir şekilde yaptığı gibi) bize, henüz algılayamadığımız gerçeklikleri ve olanakları yarattığı kavramlarla algılanır kılmak için var. Siyaset felsefesine özgü işlev, bize siyasal biçimlerin tam bir pedagojisini, kapitalist ekonominin kapitalizmin ötesine geçen bir bakış açısından tam bir siyasal eleştirisini sağlamasıdır. Bugün için siyaset felsefesinden beklediğimiz temelde budur.

Kapitalist Yaşamın Kurtuluş Miti
Henri Lefebvre'ın *Olanaklı/ Olanaksız* Devrimi*

Senem Kurtar

Giriş

Henri Lefebvre, 1924'te üyesi olduğu ufak çaplı ve kendilerine *Philosophies* adını veren öncü grupta şöyle söyler: "Rus devriminden sadece birkaç yıl sonra biz, son derece naif bir biçimde devrimi aralıksız popüler festival olarak tasavvur ediyoruz... 1925'ten bu yana 'çalışmanın sonu' hakkında çok şey yazdık. Bu sürede gördüğümüz tek şey, çalışmanın devrimci hedef ya da amaç olarak dönüşümüydü." Bu dönüşüm ideali, genel olarak, iş ya da çalışmanın reddi, oyun ve anı yaşama, yani şu meşhur *carpe diem*, farklı anlamlarla da olsa toplumsal dönüşümün yeniden kavramsallaştırılma tasarısı için temel bir kategori olarak Lefebvre'ın çalışmalarına her dönem eşlik etmiştir. Ama Rus Devrimi'nin Avrupa Solunda yarattığı heyecan dalgasının giderek kaybolduğunu ve kapitalist üretim biçiminin yıkılmasının o kadar da kolay olmadığı inancının baskın hale geldiğini söylemek mümkündür. Lefebvre neredeyse yirmi yıl sonra çalışmaya ya da işin dönüşümüne dair coşkulu beklentilerin bir hayli uzağındadır. 1947'de yazdığı üç ciltlik *Gündelik Yaşam Eleştirisi*'nin ilk kitabının hemen girişinde, festivallere dönük yaklaşımının karşıt

---

* Her yeni düşünme yolu başlangıcında Heidegger'in *Denken/Danken* eşleştirmesinin anlamını anımsamayı ve anımsatmayı arzu ediyor. Bu yazının oluşmasında ilk olarak günümüz dünyası için böyle anlamlı bir derleme kitap hazırlama tasarısında birlikte çalışma teklifinde bulunan sevgili arkadaşım ve meslektaşım Mustafa Demirtaş'a teşekkür ediyorum. Hemen ardından yazının içeriğinin şekillenmesinde yorum, eleştiri ve katkılarıyla her daim yanımda olan ve yardımlarını esirgemeyen varlığının değeri tarifsiz güzel dostum A. Kadir Gülen'e sonsuz teşekkürü borç biliyorum.

kutupları birleştirdiğini ve bu nedenle yaygın doksadan farklılaşmış özgün bir içeriğe sahip olduğunu şu sözleriyle belirginleştirir:

> Mistikler ve metafizikçiler yaşamda her şeyin istisna anlarının etrafında döndüğünü kabullenmeye yatkındırlar. Onlara göre yaşamın yoğunlaştığı ve ifade bulduğu anlardır bunlar. İşte bu anlar festivallerdir. Kalbin ya da zihnin festivalleri, kamusal ya da özel festivaller. Şimdiye kadar festival ilkesi yaşamdan ayrı olarak varlığını sürdürmüştür... Yaşamın kaderi midir, bu? ... İşte tam da buradan hareketle, Marksizm'in "özüne" tanıklık etmeye başlarız.[1]

Festivali devrimci bir ilke olarak kurgulayan ilk düşünür elbette Lefebvre değildir. Gerek Sürrealizm ve Dadaizm gibi politikayı estetikleştirme amacındaki dönemin öncü sanat hareketleri gerekse Rousseau'nun çok önceleri festivallere ilişkin yazıp çizdiklerinde benzer türden bir vurguya rastlanmaktadır. Ancak hiçbirinde festivaller dönüştürücü bir form olarak radikal bir biçimde öne çıkarılmamıştır. Rousseau halk festivallerini yüceltip onlara özgün anlamlar yüklerken, asli hedefi toplumsal dönüşümü hazırlamak değil, aksine belli temel değerlerin muhafaza edilmesidir.[2] Kentli norm ve değerlerin yozlaştırıcı etkisine karşıt biçimde kent tiyatrosunun, yani ideal kamusal gösterinin halka ait festivaller olduğu kanaatindedir. Festivaller halkın kolektif birliğini dışa vurur. Kent tiyatrolarının izleyici ve aktör arasına set çeken ve bu ikisi arasında hiyerarşik bir dizilişi esas alan aristokrat bir yapısı vardır. Tiyatro, hem izleyici hem de aktör olan halkın kutsal arenasıdır.

Lefebvre kent fenomeniyle birleştirdiği festival olarak devrim kurgusunda, amacının halk festivallerini yüceltmek ya da onlara kutsal bir değer atfetmek olmadığının altını sıklıkla çizer. Nihai hedefi, devrimci bir ilke olarak festivali yeniden

---

[1] Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Cilt I, çev. John Moore, Verso, Londra, 1991, s. 250-251.

[2] Jean J. Rousseau, *Letter to d'Alambert and Writings for The Theatre*, çev. Allan Bloom, New England University, Londra, 2004, s. 344.

biçimlendirmek ve onu kolektif politik eyleme katılımın nüfuzlu bir biçimi olarak inşa etmektir. Biz de bu noktada haklı olarak Lefebvre'a, "böylesi bir girişimin politik muhafazakârlıktan ne gibi bir farkı var?" diye sorabiliriz. Toplumsal değişimi estetize etmek, dönüştürücü hareketlerin kültürel olarak yeterince gelişmediğini söylemek ya da kitlelerin kolektif eylemi lümpenleştirmek (aklımıza Gustave Flaubert'in *Duygusal Eğitim*'i gelebilir) politik muhafazakârlıkla uyuşan bir tavır ve yaklaşımdır. Bu durumda, festivallerin kültürel içeriğini dönüştürmeyi hedefleyen Lefebvre'ın yeni bir şey söylediğini iddia edebilir miyiz?

Öncelikle Lefebvre, festivali bir dönüşüm ilkesi olarak yeniden kavramsallaştırırken, mevcut kültüre ve her türden kültür yüceltimine karşı çıkan bir estetik hareketi vurguluyor gibi görünür. Bu son derece Nietzscheci bir tavır olarak da okunabilir. Lefebvre, Bataille'a benzer bir biçimde ve biraz da sürrealizmin etkisi altında, estetiği politikaya ilişkin bir belirleyici olarak özümser. Ancak onu hem Nietzscheci teorik arka plandan hem de Bataille'ın aristokrat tavrından ayıran en belirgin yön, işçi sınıfına yaklaşımıdır. Öncelikle, ona göre işçi sınıfı lümpen bir kalabalık olamaz. Emek ve kültür arasında, politik eylemi teşvik eden radikal, zorunlu bir ilişki olmalıdır. Bu beklenti özünde oldukça idealdir elbette, ancak onun nasıl gerçekleşeceğiyle ilgili Lefebvre'ın kafası biraz karışık gibidir. Bir yandan, işçi sınıfı modern toplumsal gerçekliğin oluşumunda merkezi bir role sahiptir, der. Şehrin bozulup yerini doğrudan kapitalist tüketim örüntülerine bıraktığı bir toplumsal durumda olup bitenlerden en çok işçiler etkilenir. Böylelikle, onların varlığı diğer gruplarla birleşerek popüler sınıfları oluşturur. Mücadeleyi ve politik örgütlenmeyi en iyi onlar bilir ve arzular. Diğer taraftan, Lefebvre işçi sınıfının devrimci dönüşümü ya da *oeuvre*'nin gerçekleştirilmesini tek başına göğüsleyemeyeceğini düşünür. Yani onun kendine özgü bir anlamı yoktur. [3]

İşçi sınıfına dair paradoksal iddialarında açığa çıktığı şek-

[3] Henri Lefebvre, *Writings on Cities*, çev. Eleonore Kofman, Wiley-Blacwell, Malden, Massachusetts, 1996, s. 22-23.

liyle, Lefebvre'ın düşüncelerinin büyük bir kısmı farklı felsefi perspektifleri bir araya getiren melez ve çelişkili bir görünüm sergiler. Bir yandan işçi sınıfının toplumun devrimci dönüşümündeki merkezi rolünü vurgularken, diğer yandan devrimci yaratıda onun kendiliğinden bir anlamı olmadığını ileri sürmekten çekinmez. Hal böyle olunca, özellikle işçi sınıfıyla ilgili düşünceleri bakımından, festival hakkındaki yaklaşımının hangi bakımlardan politik muhafazakârlıktan (Bataille ve Rousseau'nun anlayışlarından) veya aşırı sağın yaşamı estetize etme ideallerinden ayrıştığını anlamak güçtür. Lefebvre, mevcut durumun aşılmasına, dönüştürülmesine ya da ortadan kaldırılmasına dair devrimci beklentiler (Marksizm) ile kapitalist üretim tarzının egemenliğine romantik ya da irrasyonel bir tarzda karşı çıkan ve genellikle bireysel kurtuluşu ya da hakikati topluluk yaşamının dışında arayan (Nietzsche, Heidegger ve Bataille) metafizik konumlar arasında gidip gelir.

Bu yazıda Lefebvre'ın festival olarak devrim tasarısını eleştirel bir gözle ele almak istiyorum. Lefebvre'ın yazdığı yapıtlar oldukça geniş bir alana yayıldığından, burada özellikle 1924-1968 arasındaki dönemle sınırlı kalınacak ve onun kent, şehir, gündelik yaşam eleştirisi çalışmalarında yoğun olarak hissedilen bu toplumsal dönüşüm esaslı devrim ülküsü, kusursuz insan, olanaklı/olanaksız, *oeuvre*, üretim, *u-topos* ilişkisine yönelik çözümlemeler, festival, Paris Komünü'nün önemi gibi temel uğrakları ele alınarak ayrıntılı olarak tartışılacaktır. Tartışmalar Lefebvre düşüncesinin melezlikleri ve çelişkileri esasında ele alınacaktır. Bu melezlikler ve çelişkilerin kaynağında iki temel eğilim bulunmaktadır: İlki, şiddetle karşı çıktığı idealizmden yahut da yapısalcıların yapı-özne anlayışından kendi yaklaşımını ayırmak konusundaki başarısızlığıdır. İkincisi ise Marksizm'i bir yöntem sorununa indirgeyerek Hegel, Nietzsche gibi karşıt kutuplarda yer alan düşünürlerle uzlaştırma çabasıdır. Böylelikle Lefebvre, birbiri ile uzlaşması olanaksız düşünceleri bir araya getirerek toplumsal dönüşümü hedeflediği kentsel toplum tasarısı ve onun yüreği olarak kurguladığı festival olarak devrim ülküsünü adeta mutsuz kalabalıktan (sanayileşme ile kırdan kente göç etmek,

kentte çalışmak zorunda kalan işçi sınıfının durumu) mutlu uygar (kusursuz insan idealiyle birleşen kentli insan) yaratma uğraklarının arayışına terk etmiş gibi görünmektedir.

Diyalektik Olmayan Bir Diyalektik

Lefebvre'ın diyalektiği kullanma biçimine bakmak, onun geniş bir yelpaze oluşturan eserlerini anlamaya ve birbiriyle ilişkilendirmeye çalışmanın münasip bir yolunu sunabilir. Gerçekten de, Lefebvre'ın metinlerinde farklı türden diyalektik üçlülere rastlamak çok olağandır. Mesela müzikten mi söz ediyor hemen *melodi*, *ahenk* ve *ritim* üçlüsünü sunar bize.[4] Yine *Mekânın Üretimi*'nde doğayı anlatırken birdenbire *enerji*, *mekân* ve *zaman* üçlüsüyle karşı karşıya kalırız.[5] Ancak Lefebvre, Hegel ve Marx ile kıyaslandığında, çok daha açık-uçlu, çelişkili ve tutarsız olan fenomenleri bir araya getiren ve teoriyle pratiği ilişkilendirme arzusu taşıyan bir diyalektik tasarlamaya çalışır. Bu bağlamda, Lefebvre'ın diyalektiği anlama ve kullanma biçiminde birtakım sorunlar mevcuttur.

Lefebvre fenomenlerin türdeş ya da parçalanmış, kısa ömürlü ya da kalıcı olabileceklerini, ama diyalektikte asli olanın herhangi bir sınırı/koşulu/terimi reddetmek ya da aşmak (*aufheben*) olmadığını ileri sürer. Bu anlamda, Lefebvre'ın diyalektiği, sınırların, koşulların ya da terimlerin sürekli devinimine işaret eder. Gerçekten de Lefebvre, durağan ikiliklere karşı asla birbirine indirgenemez olan dinamik üçlü helezonlar kurgulamaktan bir türlü bıkıp usanmaz. Her bir terim kendi başına analiz edilebileceği gibi birbirleriyle çelişki ya da tutarsızlıkları bakımından yahut da bir diğeriyle birlikte analiz edilebilir. Üçlüler kendi başına ya da doğaları gereği diyalektik olmayıp aynı zamanda diyalektiğin uğraklarıdır. Dolayısıyla fazla abartıya kaçmadan, en azından biçimsel olarak üçlülerin adeta Aristoteles'in *hupokeimenon*'u gibi bir işlev gördüğünü söyleyebiliriz. Bir yandan diyalektik devi-

---

[4] Henri Lefebvre, *Rhythmanalysis Space, Time and Everyday Life*, çev. Stuart Elden ve Gerald Moore, Continuum, NY, 2004, s. 57-58.

[5] Henri Lefebvre, *The Production of Space*, çev. Donald Nicholson-Smith, Wiley-Blackwell, Malden, Massachusetts, 1991, s. 7-8.

nim üçlü terim ya da koşullar olmadan kendini tikel ya da tekil şeylerde gösteremez, ama diğer yandan, diyalektik devinim kendini bu şeylerde göstermeksizin üçlünün hiçbir anlamı yoktur. Ama bu helezonların ya da üçlülerin devingen bir tarzda yan yana getirilmesinin nerede duracağını kestirmek oldukça zordur. Bu yüzden yıkıcı ya da tahrip edicidir. Hegel'in "kötü sonsuz" (*bad infinite*) dediği durumdur bu: "Burada ürkütücü olan şey sürekli olarak bir sınırın koyulması ve sonra hemen ortadan kaldırılması ve böylece tek bir adım bile atamamanın verdiği sıkıntıdır."[6] Böylelikle diyalektik devinim kendi içinde mutlaklaştırılır; toplumsal dönüşümün bilgisi ise, yapısalcılara ve göstergebilimcilere karşı post-yapısalcıların eleştirilerini andıran bir tarzda[7] öncesiz-sonrasız dil oyunlarına bırakılır: *Olanaklı/olanaksız* devrim.

Lefebvre'ın hedeflediği şey, özdeşliğin olumsuzlanması ya da kendini aşma ve dönüştürme anını olanaklı kılmak adına, *modern* (nedense kapitalist sözcüğünü kullanmaz) toplumsal

---

[6] G.W. F. Hegel, *Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi – I: Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 2014, s. 211.

[7] Lefebvre'ın içinde bulunduğu dönemde en çok karşı çıktığı ve *Mekânın Üretimi*'nde geniş bir yer ayrılmış olmakla birlikte kent ve şehir yazılarına da yer yer sirayet etmiş olan dil ya da söylem ve gerçeklik örtüştürmesi, her şeyin dile aktarılması ve dilin adeta bir yapı-özne rolünü üstlenmesine yönelik genel tutumdur. Dönemsel olarak bakıldığında bu eleştirinin okları Fransız göstergebilimcilerine ve yapısalcılarına yöneliktir. Ancak daha genel ve derinlikli bir çözümleme yapıldığında Lefebvre'ın bu ateşli karşı çıkışının asli hedefinin felsefi *logos* olduğu gerçeğiyle karşılaşılır. Antik çağlardan bu yana dili, yaşayan canlı sözü, ussal olanın gerçekliğini anlatan *logos* özellikle de birleştiren ve bütünsel olanı verebilen doğasıyla felsefenin en temel, en önemli kavramı olarak yüceltilmiştir. Lefebvre bu yüceltmenin tümüyle bir ironi düşkünlüğü olduğu kanaatindedir. Söylem ister yazılı olsun isterse canlı, yaşayan söz olsun birleştiren bir şey olamaz. Söylem de tamamlanmamış, eksik bir şeydir. Tamamlanmamış bir şeyin tamamlanmış bir bütünlük ortaya koyması ya da bize bütünlüklü olanı yani hakikati sunması olanaksızdır. Dile öncelik tanımak, bilince öncelik tanımak demektir. Buna inanmaya ve onu savunmaya devam ederek eski idealist felsefenin çatısında çakılı kalırız. (Henri Lefebvre, *Introduction to Modernity* Twelve Preludes September 1959-May 1961, çev. John Moore, Verso, Londra, 1995, s. 6). Lefebvre'ın dili ya da söylemi yapısalcılık ve göstergebilim eleştirisi üzerinden genelde Batı Metafizik geleneğine özelde felsefi logos'a geri götürerek eleştirmesi ve bunu idealizm eleştirisi ile birleştirmesi post-yapısalcı olarak niteleyebileceğimiz düşünürlerin eleştirileriyle yakınlık göstermektedir.

ilişkilerin dönüştürülmesidir. Bu nedenle, yöntemsel ve kavramsal şemalar kadar temel formların belirginleştirilmesi onun metinlerinde sıklıkla ve şiddetle vurguladığı asli meselelerdir. Buradan da anlaşılacağı gibi, Lefebvre'ın yöntem, kavram ve form üçlüsüyle serimlediği düşünsel tavrın arka planında onun "modernite"ye dönük eleştirel yaklaşımı vardır. Modernite ve modernizm ayrımını[8] temel alarak yazmış olduğu ilk dönem metinlerinden biri olan *Moderniteye Giriş*'te, modernitenin, sıklıkla, eleştirel söylemlerde saplantılı ve tek yanlı bir biçimde bir kriz, düşünme, dil ve toplumsal yaşamın krizi olarak nitelenmesinin özünde teori eksikliği olduğunu iddia eder.

Lefebvre'a göre, tutkuyla kabul eden, tutkuyla reddeden modernitenin teoriye ihtiyacı olmamıştır. Modernite karşısına aldığı şeyleri modası geçmiş ya da tedavülden kalkmış diye yaftalamakla varlığını sürdürebileceği yanılgısına düşmüştür.[9] Ernest Bloch böyle bir iddiaya katiyen katılmazdı. "Yükselen burjuvanın, başkalarının sırtından daha çok kazanmak ve o başkalarının faydası için kazanıyormuşçasına kazanmak için, 'erdeme' ihtiyacı vardı."[10] Bloch'a göre, bu erdemi burjuvaziye takdim eden Adam Smith'in ekonomi politik sistemiydi. Lefebvre'a göre, bugün moderniteyi bir kriz olarak adlandıran ve adeta insanlığın başına ne geldiyse ve gelmekteyse faturasını moderniteye çıkaran bir takım arabesk anlatıların temelinde bu teori yoksunluğu vardır. Ama modern düşüncenin temelinde böyle bir şey yoktur; Batı modernliği

---

[8] Lefebvre *Moderniteye Giriş*'in ilk sayfalarında kitapta yapmayı hedeflediği şeyi açıklarken başlangıcı *modernizm* ve *modernite* kavramlarını ayırmakla yapar. Ona göre, modernizm en temel anlamda art arda gelen çağların, dönemlerin, yaratım ya da oluşumların bilincidir. Bu anlamda, modernizmde öncelik, bilinç fenomenine ve onun arı gerçekliği olarak kurgulanmış kendiliğin kibirli zaferine aittir. Dolayısıyla diyor Lefebvre, modernizm sosyolojik ve ideolojik bir olgudur. Modernite ise reflektif sürecin yani modernizmin kendisi üzerine düşünmesinin başlangıcıdır. Yenilik ve moda tabirlerinin ötesine geçen bir eleştirel dönemi, kendi kendini eleştirmeyi başlatır. Dolayısıyla modernizmi düşünce olarak kabul edersek, modernite pratiğin temsili olacaktır (Lefebvre, *Introduction to Modernity*, s. 1-2).

[9] *A.g.y.*

[10] Ernst Bloch, *Umut İlkesi: Cilt I*, çev. Tanıl Bora, İletişim, İstanbul, 2007, s. 192.

siyasi, iktisadi ve felsefi bakımdan çok güçlü gelenekler ve tahayyül biçimleri (liberalizm, sosyalizm, muhafazakârlık, Marksizm) yaratmıştır.[11]

Modernite, modernizmin daima zafer kazanmaya odaklı kibirli bilinci ya da kendiliğini bütünlüklü bir biçimde yani mevcut tüm çelişkileri kucaklayan bir yöntemle kavrayamadığından diyor Lefebvre, Marks'tan bu yana modernite düşünürlerinde ironinin bir yöntem olarak kullanılma hastalığı peyda olmuştur.[12] Ancak burada sorulması gereken soru, modern dünyadaki olanakların, çeşitlilik ve çelişkilerin açıkça ortaya konulabilmesinde ironinin ne derece başarılı ve yeterli olabileceğidir. Elbette Lefebvre hiç de şaşırtıcı olmayan bir edayla ironinin güçsüzlüğü güç olarak konumlandırmasına, Sokrates örneğinde olduğu gibi mental yetkinliği esas almasına ya da Kierkegaard'daki haliyle bireysel ve yalnız ruhun mutlağın tiniyle birleşerek kendini bitimsiz, tüketilemez bir öznellikte mutlaklaştırmasına karşın, "diyalektik" diyecektir. Böylelikle modernite eleştirisine teori yoksunluğu saptamasının yanı sıra bir de bu yöntemsel bulanıklığı ekleyecek ve çözümü yine saplantılı bir edayla ve yineleyerek diyalektik materyalizm olarak belirginleştirecektir. Ancak asıl sorun diyalektik materyalizmin hep bir kurtarıcı güç gibi eleştirilerinin hemen ardından önümüze konuluvermesi, ancak onun yöntemsel işleyişinde etkin olarak gösterilme noktasında ya tam bir açıklığın sunulamaması ya da bu açık uçlu diyalektik devinimin dağınıklık, parçalanma, karmaşa, çelişki ve tutarsızlıktan öte bir şey üretemediğinin onun metinlerinde net olarak görülebilmesidir. Bir de bunlara ortalığı toplamak için Lefebvre'ın o çok eleştirdiği ve çakılı kalmaktan imtina ettiği söylem, dil ya da felsefi *logos*'un birleştiren ve hakikati veren idealizmini devreye sokuverdiği kriz anlarını ekleyebiliriz.

Böylelikle Lefebvre ısrarla hakkında ya da ona karşı net bir söz söylemediği ve hatta adını anmaktan bile imtina ederek yerine çelişkilerin kaynağı olarak moderniteyi hedef gös-

---

[11] Batı modernitesinin tahayyül dünyamız üzerinde meydana getirdiği devasa etkiyi açık seçik bir biçimde anlatan bir çalışma için bkz. Charles Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, çev. Hamide Koyukan, Metis, İstanbul, 2006.

[12] *A.g.y.*, s. 3.

terdiği kapitalizmi çözündürecek ya da ortadan kaldıracak bir hamle yapmamaktadır. Bu da ister istemez Lefebvre'ın olanaklı/olanaksız söz oyunuyla bütünleşen festival olarak devrim ülküsünün mevcut politik ve ekonomik koşulların insan yaşamının tümüne sirayet eden kapitalist mantığını bozmadan bu mantığın içerisinde olanaklı ve tam da bu nedenle olanaksız bir kurtuluş miti anlattığını düşündürmektedir. *Şehir Hakkı* kitabında da açıkça belirttiği gibi, "sanayileşmeyi kendine milat olarak alan"[13] Lefebvre, tam da bu milat itibariyle bir dönüşümün başladığını bu dönüşümün kır ya da köyden kente akan insanlığın mutsuz kalabalığa dönüşümüyle bir yabancılaşma yarattığını düşünmekte ancak insanlığın bu durumdan kurtuluşunu tam da kapitalizmin mutlu kentli imgesiyle birleştiriyor gibi görünmektedir. Peki, mutlu kentli kimdir? Tam da bu noktada Lefebvre'ın kusursuz insan idealiyle tartışmalarımıza başlayabiliriz.

Olanaklı/Olanaksız Devrimin İdeal Öznesi: *Kusursuz İnsan*

Hiçbir şeyim ve her şey olmak zorundayım.[14] Marx'ın *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde yer alan bu sözü, Lefebvre'ın devrimci mücadeleyi anlamlandırmasında adeta bir zemin ya da temel işlevi görmüştür. Kendisini *Philosophies* grubundan ayırmasında Marks'ın söz konusu ifadesinin ayrıcalıklı bir yeri vardır. Devrime salt bir olanaklılık gözüyle bakarak onu idealize etmek doğru değildir. Onun zorunluluğu gerçeklikle olan kökensel ilişkisinde açıkça ortaya konulmalıdır. Marks'ın sözü, işte tam da bu hakikate işaret etmekte ve devrimi, olanaklı olanla gerçeklik arasında kurulmuş bir köprü gibi resmetmektedir.

Ancak Lefebvre'ın düşünsel tipolojisinin en belirgin özelliği, bilindiği üzere, Marks'ın düşüncelerinin daima karşıt kutuptan düşüncelerle seçkici bir tavırla, yani bazı ayıklamalar yapılarak bir araya getirilmesidir. Bu anlamda, devrimci

---

[13] Lefebvre, *Writings on Cities*, s. 65

[14] Karl Marx, *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, çev. Joseph O'Malley, Cambridge University, Cambridge, 1982, s. 140.

mücadele konusunda destek olarak kendisine en temel anlamda iki büyük filozofu, Hegel ve Nietzsche'yi seçtiği görülür. Hegel, Marks, Nietzsche üçlüsünü devrimci mücadele konusunda diyalektik bir biçimde bir araya getirmesinde en merkezi kavramlardan birisi *1844 Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları*'nda yer alan ve Marks'ın ütopyacı sosyalist Charles Fourier okumalarına dayanan "Kusursuz İnsan"dır. Marks burada kusursuz insanı Fourier'in indirgemeci söyleminden ayırarak son derece diyalektik bir biçimde dönüştürür. Ona göre, insani özün ve insani yaşamın, nesnel olarak insanın ve onun kendisi için ve kendisi tarafından yapıp ettiklerinin duyarlılıkla tahsisi doğrudan, tek yanlı bir tüketim, mülkiyet ve sahip olma ilişkisi olarak anlaşılmamalıdır. İnsan, bütünlüklü özünü yine bütünlüklü bir biçimde tahsis eder; özümser: *Kusursuz insan* olarak.[15] Kusursuz insan tabiri temel ihtiyaçlar ve tutkuların tümüyle dengelenmesine dair geometrik hesabın sınırlılığından, ahenkli devlet gayesinden ve tutkusuzlaştırılmış iş birliğinden kurtarılmış insana, insanın dünyasıyla asli ve bütünlüklü diyalektik ilişkisinin gerçekleşmesine dayanır.

Lefebvre metinlerinde ve devrim idealinde merkezi bir yere sahip olan kusursuz insan tasavvuru ne yazık ki Marx'ın bu gerçekçi diyalektiğinde bırakılmaz. Lefebvre ilginç bir biçimde, yukarıda da irdelediğimiz gibi, kusursuz insanı Marks'ın diyalektik materyalizmini bozarak Hegel ve Nietzsche'nin bazen karşıtlıklar bazense benzerlikler taşıdığını iddia ettiği yaklaşımlarıyla yeniden yorumlamayı tercih eder. Bozarak diyorum, çünkü Marks kusursuz insanı, Hegel'in efendi-köle diyalektiğinin toplumsal ve tarihsel olarak tersyüz edilişine dayandırır. Lefebvre ise 1939'da yazmış olduğu *Diyalektik Materyalizm*'in en son bölümünde kusursuz insanı, Nietzsche'nin *Übermensch*'i, yani üst-insanı ile birleştirir ve belirsiz bir hale getirir.[16] Gerek Hegel gerekse Nietzsche'nin tarihsel evirilmeyi efendi-köle anlatılarıyla temsil etmelerine

---

[15] Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, çev. Martin Mulligan, Prometheus Books, New York,1988, s. 138.

[16] Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, çev. John Sturrok, Stefan Kipfer (Foreword), University of Minnesota, Minnesota, 2009, s. 147-148.

karşın, metodolojik anlamda bakıldığında taban tabana zıt olan anlayışlar benimserler. Lefebvre bu iki karşıt kutbu benzeştirme, ortak bir noktaya getirmeye çabalarken bir de bakarız kusursuz insan Nietzsche'nin *Tan Kızıllığı*'ndaki *Olanaksız Sınıf*'ına benzeyiverir. Her şey olabilmek, her şeyle bütünleşebilmek için sermaye sahibi olmayı reddedenler:

> *Olanaksız Sınıf*. - Fakir, neşeli ve bağımsız! – Hepsi birlikte mümkün; Fakir neşeli ve köle! – Bu da mümkün, - fabrika kölesi işçilere söyleyecek daha iyi bir şeyim yok: Onların böyle kullanılıyor olmalarını esasen *ayıp* olarak hissetmemeleri varsayımıyla, bir makinanın vidası ve aynı zamanda insanın buluş sanatındaki bir boşluğu dolduracak tıkaç olarak *kullanılıyor* olmalarını! Daha yüksek ödeme ile sefaletlerinin *temelinin*, yani demek istediğim, nesneleşen uşaklıklarının ortadan kaldırılacağına inanılıyor olması, çok yazık![17]

Böylelikle, bir tarafta insan varlığının kendini oluşturmasını, arzuyu ve kendi derinliklerine yolculuğu salık veren Nietzsche'nin ahlak, din ve toplumsallaşmanın yozlaştırıcı, köleleştirici etkisine yönelik şiddetli eleştirileri vardır. Diğer tarafta ise Hegel ve Marks'ın dış dünyayı, doğanın efendiliğini temel alan ve insan varlığını belirlenmiş gören yaklaşımları. Bu iki karşıt yaklaşımı bir potada eritme çabası, Lefebvre'ın düşünsel çelişkilerinden biri ve belki de en temel olanıdır. Diyalektik materyalizm, yalnızca Nietzsche'nin tutkulu ve derinlere doğru yol alan geleceğin insanlığı ülküsüne, özgürleşmiş tinlere, bir esrime haline yani Dionysosçu sarhoşluğa teslim edilmekle kalmaz, aynı zamanda Hegel ve Nietzsche gibi iki uzlaşmaz filozofu uzlaştırmanın bir yolu olarak biçim değiştirmeye de mahkûm edilir. Sonuç, toplumsal dönüşümün poetize edilmesi adı altında devrimin olanaklı/olanaksızın idealizmine feda edilmesidir. "İnsan ve kültürün asla tamamlanamaz olduğu" iddiasına olan bağlılığı onun bu gizli idealizminin belirtecidir.[18] Hal böyleyken, sanat,

---

[17] Friedrich Nietzsche, *Tan Kızıllığı Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler*, çev. Hüseyin Salihoğlu-Ümit Özdağ, İmge, 1997, s. 173.

[18] Lefebvre, *Writings on Cities*, s. 27.

estetize etme ve dolayısıyla devrimi *poiesis* ile birlikte okumaya özgü dönemsel eğilimler, yani 1960 ve 70'lerin Fransa'sında etkin olan Dadaizm ve Sürrealizm'in çalışmanın reddi olarak sanatta özgürleşmeyi öne çıkaran tavırlarının yeterince hissedilebildiği bir kaygı işin içine girer.

Felsefi *logos*'un idealizminden şikâyet eden Lefebvre'ın mevzu devrim ve devrimci insan tipolojisi olduğunda yine bir idealizmi, ancak bu defa Hegel ve daha çok da Nietzsche (ve hatta Heidegger'in etkisiyle) poetize edilmiş bir idealizmi sahneye çıkarması son derece çelişkili bir tutumdur. Bu çelişki onun kusursuz insan tanımında zirvesine ulaşır: *Poiesis, insanın içindeki ve dışındaki doğayı yarattığı ve tahsis ettiği bir kusursuz insan etkinliğidir.*[19] Böylelikle ürün üretimi ve mübadele değerinin karşısına *oeuvres* olarak yapıtların yaratılması konuluverir. Devrimin olanaklı/olanaksız yaratıcılık yahut da poetik serüveni de bu karşıt kampların, toplumsal mekânın bu gizil çelişkisinin adeta kendiliğindenmiş gibi resmedilen ritimlerinde akmaya bırakılır. Söz konusu doğal akış ve olanaksızın beklenişi, arzu edilen yeni bir yaşam tarzına, sanatın yaşamın ta kendisi olduğu şeklindeki son derece Nietzscheci bir ülküye atfedilebilecek olan bir yaşama sanatına işaret etmektedir. Elbette hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde bu yeni yaşam tarzı, yani yaşamın sanatsallığı, fenomenolojik olarak çözümlenmeye çabalanır ve adım adım oluşmakta olduğu iddia edilen "kent toplumu" idealiyle örtüştürülür.[20]

Lefebvre'ın şu meşhur imkânsız ama olanaklılarından biri olarak düşünebileceğimiz bu kusursuz insan idealine, düşünce ve eylemleri sınırlayan tüm sınırların aşılması ve bütünsel olanın düzenlenmesi sayesinde ulaşılabilecektir.[21] Burjuvazinin parçalanmış, bulanık, yabancılaşmış düşüncesinin, düşüncenin gerçekliğin devingen oluşumuyla örtüşmesi ve kendi doğasındaki çelişkileri görerek onların dönüşümüne hizmet etmesiyle aşıldığı bütünleşen bir insanlık taslağıdır bu. Bütünlüğü burada soyut ve ideolojik olarak değil de so-

---

[19] Henri Lefebvre, *Key Writings*, çev. Eleonore Kofman, Elisabeth Lebas, Continuum, New York, 2003, s. 27.

[20] Henri Lefebvre, *Kentsel Devrim*, çev. Selim Sezer, Sel, İstanbul, 2011, s. 159.

[21] Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Cilt I, s. 178.

mut ve çok yönlü, farklılıkları kucaklayan bir yapı olarak anlamak önemlidir. Lefebvre böyle bir aralıktan bir yaşama politikası üretmeye çabalamaktadır. Bu idealize edilen, beklenen, umulan yaşam politikası başta da belirttiğimiz üzere *poetik* bir karakter taşımalıdır ve mekânsal olarak tek bir yere, yani gündelik yaşamın dönüşümüne ait olmalıdır. Lefebvre, yaşamın bütünlüklü oyun alanı olarak açımlar gündelik yaşamı. Bu nedenle tam ve bir olma, kusursuz olma, gündelik yaşamla örtüşür. Böylelikle de insanın tüm edim, duygu ve düşünceleriyle bunlar özel, tekil, bireysel ya da paylaşılan şeyler olsa da, ait olduğu bütünsel oluşumun adı *gündelik yaşam* olur. *Modern Dünyada Gündelik Hayat*'ta, gündelik yaşam olgusu, dostluk, yoldaşlık, sevgi, iletişim gereksiniminin gerçekleşme yeri olarak betimlenir. Lefebvre'a göre, tüm bu saydığımız insani etkileşim ve ilişki biçimleri, yaygın olarak düşünüldüğü üzere gündelik yaşamdan kopuş, özel bir alana geçiş değildir. Aksine gündelik oluşa katılmak, ona ait olmaktır.[22]

Lefebvre, yabancılaşma olgusunu Marksist ve varoluşçu analizlerden beslenen ama iddia ettiği üzere bu analizlerin taşıdığı sınırlılık sorunundan kurtararak yeni ve çok daha kapsayıcı olduğunu ileri sürdüğü bir kavrayışa ulaştırma çabasındadır. Gündelik yaşam algısını ontolojik olmaktan ziyade toplumsal olarak öncelikli oluşuyla taçlandırmış olur. Ancak yine bir ideale dönüştürülerek ve bir olanaklılığı, olması istenen ve beklenen bir hayali devreye sokarak yapar bunu. Gündelik yaşam eleştirilerinin bir bütün olarak amacını daha en başında ilk ciltte açıkça ortaya koymakta olan bu ideal, *gündelik yaşamın bir sanata dönüştürülmesi ve insanın yaşamını tıpkı bir sanat yapıtı gibi yaşayabilmesidir*.[23]

Lefebvre bu idealin gerçekleşmesi için ısrarla *poiesis* olarak sanatın, yani bize tüm bu olup bitenin, şeylerin ve hatta insan olmanın kökenini gösterecek bir sanatın varlığına ihtiyaç duymakta olduğumuzu da sözlerine ekler. Böyle bir sanat,

---

[22] Henri Lefebvre, *Everyday Life in The Modern World*, çev. Sacha Rabinovitch, Routledge, New York, 1982, s. 190-191.

[23] Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Cilt I, s. 95.

insan deneyiminin çeşitliliği ve zenginliğini açığa çıkarmaya hizmet etmeli, sanatçının yaratıcılığını kısır ve bencil bir bireysellikte bırakmamalıdır. Sanat, insani arzunun bolluğu ve derinliğinin asli imgesini yaratmak ve bu yönüyle de meta fetişizmine akıtılan isteklerin bize insanı bütünlüklü ve kusursuz olarak gerçekleştiremeyeceğini göstermek adına vardır. Ancak ona göre günümüzde, yani modern dünyada sanat bu misyonu yerine getirememektedir. Bireyin gündelik yaşamıyla birliğini gerçekleştirmek ve onu arzunun bolluğuyla kendini olanaklı/olanaksıza açmasını tamamlamak yerine onun, kendini, kendine yeter bir varlık olarak görmesine izin vermekte ve hatta bu durumu pekiştirmektedir. Sanat gibi dönüştürücü bir tini mayasında barındıran bir şeyin bile bireyin kendine kapanmasına, yaşamın yabancılığına ait olması bireyselliği mahremiyet adı altında mahrumiyete dönüştürmek demektir:

> Bu, gerçeklikten, dünyayla ilişkiden mahrum olmaktır. Her şeyin insan için yabancı olduğu bir yaşam. Öyle bir yaşam ki her şey onda karşıt kutuplara ayrılmış: iş ve tatil, kamusal ve kişisel yaşam, kamusal fırsatlar ve özel durumlar, şans ve gizli sırlar, kader ve talih, ideal ve reel, sıra dışı ve gündelik. ...Her şey onun mülkiyetinde. Bilinç, düşünceler, duygular, mobilyaları, ailesi ve parası. Yaşamın bu son derece yalnız, kapalı, gittikçe daralan görüntüleri insanın ta kendisi oluyor. Kaba, yüzeysel bir içtenlik.[24]

Oeuvre, Üretim ve *U-Topos*

Lefebvre, yaşamı sanat gibi yaşamaya ve onu bu anlamda yapıtlaştırmaya yönelik olarak yorumladığı ve dönüştürdüğü kusursuz insanı, bütünleşme, birlikte var olma, onu kuşatan çevreyle bir olma ülküsüyle örtüştürebilmek adını *oeuvre* olarak sanatı/yapıtı sahneye çıkarır. Burada, *oeuvre*'nın eşsiz ve biricik oluşu, ilk model olma ve dolayısıyla da öykünülebilme açısından bir temsil olarak öne çıkar. Lefebvre için, *oeuvre*, ayrıma benzeyen bir bütünlük, tüm parçaların bütüne ve bütünün de parçalara göndermede bulunduğu biçimsel bir eşzamanlılıktır. En görkemli biçimi şehirdir. Ancak *oeuvre*'nın

---

[24] *A.g.y.*, s. 149.

kusursuz gerçekliği olarak şehir, karanlıkta bir uçaktan kuş-bakışı seyrindeki gibi şatafatlı bir ışık cümbüşünden, karnaval havasından, bu kutsal bütünlüğünden çok daha fazlasıdır. Bu biçimsel görünüş özünde *kurumsal yapılarla örülü, gerilimli, belirsiz ve diyalektik ilişkiler ağıdır.*[25] Lefebvre bu ikiliği yani görünüş ve gerçekliğe özgü *metafizik* ikiliği bir yandan tarihsel olarak bir kriz, şehrin ve modernitenin krizi olarak yorumlar. Diğer yandan ise bu krizden bir kurtuluş olanağı türetir. Şehrin en mükemmel biçimiyle *oeuvre* oluşu ile kurumsal yapısının özellikle sanayileşme miladından itibaren yaygınlaştığı iddia edilen örüntüsünde, *oeuvre'nın nesnelliği onun bölünmeleri, parçalanmaları aşması ve daima bütünü onarıyor olması hep yapıcı bir olanaklılığı gizil olarak muhafaza eder. "Şehir yıkılıyor yerini kentçilik alıyor!"* uyarısıyla belirginleştirdiği tehlike sinyaline karşı her durumda *oeuvre*'yı esas alarak ve onun gizlediği olanaklılıkları düşünerek hareket etmeyi formel bir tavra dönüştürdüğünü görmekteyiz. Hatta daha da ileri gittiğini ve küresel olanı da tehlikeli olması bir yana *oeuvre* olarak düşünebileceğimizi açıkça iddia ettiğini de görüyoruz.

Tüm bunların yanı sıra olup biten ve olacak olan her şeyi *oeuvre* olarak düşünmeyi salık veren Lefebvre'ın bize üçlü bir oluşum tasarısı sunduğu görülür. Bunlar, yeryüzünün temsili olarak *şey*, emeğin uluslar arası bölüşümü, değişim, değişimin yayılması, iletişim ve stratejilerin sonucu olarak *üretim* ve kent merkezleri, mimari ve mekânsal projeler, kapitalizm öncesi ve sonrası marjinal etkinlikler olarak düşünülen *oeuvre*. *Oeuvre* bu üçlü oluşumda diğer ikisini kapsayıcı olduğu kadar onarıcı ve yenileyici, dolayısıyla devrimsel niteliğe sahip olanıdır. Kullanım değerini değişim esaslı olarak yenilemesi beklenendir. Modernitenin muhafazakâr ve nostaljik eleştirilerinde sıklıkla rastlandığı üzere enformasyona dönüşmüş olan bilginin yaygınlaşması, iktidar ile bütünleşmesini reddetmez aksine onu yaşananlarla bütünleştirmeyi amaç edinir. Bu açıkça Lefebvre'ın mevcut dünyanın temel dinamikleriyle başka alternatifleri yani gelmekte olanı, imkânlı olanaksızı bir

[25] Lefebvre, *Writings on Cities*, s. 118-119.

arada düşünebilmeyi temel aldığını göstermektedir. Onun ütopyalara ilişkin yaklaşımı da böyle bir birliktelik tasarısından doğar ve ona hizmet etmek için dönüştürülür. Dönüşüm, *transdüksiyon* yani ciddiyet aşılama ile tanımlanır. Ütopyaya ciddiyet aşılamak da diyebiliriz. Böylelikle, ütopya mevcut ve burada olanla ilintili bir olanaklılık anlatısından ziyade daha radikal bir anlama bürünür ve *U-Topos* yani henüz olmayan bir yerin arayışı olarak tanımlanır. Lefebvre'ın kurtuluşu odakladığı haklar meselesinin kuşatıcı hakkı olarak şehir hakkı, tümüyle *u-topos*, yani henüz olmayan bir yerin arayışı ile ilintilidir ve olanaklı/olanaksızın düşünülebilmesinde köklenir.

U-topos, şehir hakkı ve *oeuvre* üçlüsüyle, yani yine bir üçlüyle kurulan devrim öyküsü aslen politik ontoloji ya da teolojiye özgü kurtuluş mitlerine benzer bir senaryo yazmaktadır. Somut, doğrudan gerçekliğe özgü bir sorun yahut da bilgiden kuramsal bir nesne geliştirilmekte ve böylelikle eşitlik ve özgürlük gibi liberal değerlerin bireysel haklar söyleminden total bir hak söylemi (şehir hakkı) yoluyla kurtarılarak idealize edilmesine mahal vermektedir. Kurtuluş senaryosunun temel miti ise, gerek varoluş düşünürleri gerekse Marksizm'den, farklı anlamlarıyla da olsa aşina olduğumuz yabancılaşmadır. Elbette bu konuda da Lefebvre bizi şaşırtmaz ve tüm kavramlara uyguladığı diyalektik gerilimi yabancılaşmaya da uygulama iddiasında bulunur. Yabancılaşmayı, Sartre ve Heidegger'in yaklaşımında olduğu gibi varoluş esaslı düşünen felsefelerden ayıklar. Yani yabancılaşma, Sartre ve Heidegger'in iddia ettiği gibi en genel anlamıyla, özden kopuş ya da otantik insanlığın terk edilmesi değildir. Marksizm'in yabancılaşma kavrayışını ise emek metafiziği olarak eleştirir. Ona göre, Marks, yabancılaşma kavramını bilimsel ve nesnel bir alana yayarak, yani varoluş düşünürlerinin bireysel olanla sınırladığı şeyi toplumsal alanın ekonomik temeline yayarak bir fetişizm yaratmıştır: ekonomik fetişizm.[26] Buna karşın Lefebvre, çağının dünyasının ne ekonomik bir fetişle ne de varoluşsal hezeyanlarla haklı bir analizi-

[26] Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Cilt I, s. 4.

nin yapılamayacağını, çok yönlü ve çelişik olanı açığa çıkarmaya yönelik bir tavır geliştirilme gereğini önermekte ve bunu şu sözleriyle somutlaştırmaktadır:

> Burjuva dünyası makineler ve insan-makineler üretiyor. Sapkınları üretiyor. Kendi imgesinin tersine berduşlar, aylaklar, gezginler üretiyor. Bu proletarya-burjuva ilişkisinden çok farklı bir şeydir. Çok daha doğrudan, fiziksel, kavramlar ve ihtiyaçlardan çok imgelere dayanıyor. Özgür dünya, kendilik konusundaki yanlış, yanıltıcı, boş ısrarcılığıyla onun tamamen olumsuz bir imgesini yaratıyor. Bu nedenle serseri-aylak figürü Marks'ın felsefi yazılarındaki proletaryanın belirgin niteliklerini taşımaktadır. Burada olumsuzluğu yaratan ise toplumsal yıkıma zorlanan bir bireyselliktir. Toplumsallık birinin aynı anda hem ait olduğu hem de olmadığıdır. [27]

Böylelikle, adeta Kantçı bir edayla modern gündelik yaşamın pratiklerinin yepyeni bir felsefesini yapma iddiasında bir düşünür olarak Lefebvre, *praksis* alanının yalnızca doğanın yararcı ya da çıkarcı bir mantıkla dönüştürülmesiyle, emekle, ihtiyaçlarla sınırlayamayacağımızı, beden, duyarlı olmak, duygular ve sevginin de kusursuz insan idealinin gerçekleşmesi için zorunlu tamamlayıcılar olduğunu ileri sürer. Ona göre, değişimi, akışı ve dönüşümü ancak bu oluşumlarla sürdürmek olanaklıdır. Hem insan varoluşu hem de gündelik yaşam karmaşıktır. İnsanın arzu ve ihtiyaçlarındaki çokluk ve çeşitlilik de bunun bir göstergesidir. Bir şeyi bütünlüklü olarak anlamak ya da çözümlemek ve hatta eleştirebilmek için onu yalnızca görünenle sınırlamayıp olanaklarını da göz önünde tutmak gerekir. Sonuç olarak, yabancılaşma, tümüyle olanaklı/olanaksız ile ilintilidir. Ona dair farkındalığın yitimidir. Yitimin faturası şehrin yıkımı ve kentçiliğin giderek belirginleşmesine çıkarılır.

Kent, kapitalist, tasarlanan ve dolayısıyla soyut mekâna özgü en temel nitelik olan yayılıp genişleme hareketiyle her şeyi sarıp kuşatır, her şeye nüfuz eder ve her ayrı/farklı şeyi ezip geçerek şehrin yıkımıyla kendini gerçekleştirir. Kentin bu gerçekliği, son derece çelişik bir oluşum içinde, bir diğeriy-

---

[27] *A.g.y.*, s. 11.

le ve şeylerle karşılaştığımız, farklılıkların birbirine benzetildiği, değişim değerinin kullanım değerine öncelendiği yerdir. Lefebvre, şehrin krizi ussallığın, ekonomizmin, devletin, özel sektörün ya da bürokrasinin belli formlarıyla ilintiliyken yapılan çözümlemelerin yeterli olmadığı kanaatindedir. Pazar mantığı, kentleşmenin niteliklerini değişim değerine indirger ve şehri de *ouevre* olarak baskı altına alır. Eş zamanlılığa dayalı bir form her şeyi anlamlandırmak üzere iş başındadır. Onda gerçekliğin tüm biçimleri yani olaylar, algılar ve tüm diğer oluşumlar bir aradadır ve her şeyle kendi kuşatımında karşılaşmak esastır. Bu nedenle *ouevre* ve üretimle karşılaşılan yer *kent toplumu*dur. Lefebvre için modern toplum, en yoğun ve şiddetli haliyle kent toplumudur.

Gündelik Yaşam Eleştirisi'nin ilk cildine Michel Trebitsch tarafından yazılan önsözde "yabancılaşma ve ekonomik fetişlerin ortadan kalktığı"[28] bir ideal durum olarak betimlenen kusursuz insan ve kent toplumundaki modern olguların şiddeti nasıl bir araya gelebilirler? Bir yandan yabancılaşma ve ekonomik fetişleri durmaksızın yeniden üreten ya da ürettiği iddia edilen kent toplumu, nasıl olup da bu üretimden vazgeçip kusursuz insanın kendini gerçekleştirdiği bir yer olacaktır? Lefebvre yine çözümü form ve içerik, düşünce ve gerçeklik arasındaki diyalektik devinimin yakalanmasında görmektedir. Toplumsal çelişkilerin asli oluşumunun bu geliştirilmiş ya da dönüştürülmüş diyalektik materyalizmle analizi tek çare olarak sunulur. Eğer toplumsal çelişkilerin gizlendiği ve yoğunlaştığı durum kentsel bir durum ise, onu asla bir öz olarak tanımlayıp tüm diğer şeyleri bu öze dayandırarak açıklama gafletine kapılmamalıydık. Lefebvre modernizmin durumsal analizini mekâna öncelik tanıyarak yapar ve mekân odaklı bu durum çözümlemesinde kentçilik/*urbanism* olgusuna işaret eder. Elbette, eş zamanlılığın form olduğu bir yerde dağıtım önem arz edecek ve emeğin bölünmesi, toplumsal farklılıklar, maddi ya da tinsel ayrımların ölçüsüzlüğüne götürecektir. Kusursuz insan ve kent toplumunun birbirini diyalektik olarak tamamlamasında söz konusu ölçüsüzlüğün

---

[28] Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Cilt I, s. 82.

tümüyle ortadan kalkması gerekmektedir. Ancak nasıl? Burada asli soru Lefebvre'ın önerilerinin tatmin edici nitelikte olup olmadığıdır. Merak ettiğimiz, halen içinde bulunduğumuz bu sarmalın, gizli ya da örtük toplumsal çelişkilerin aşılmasının mümkün olup olmadığı eğer mümkünse yetkin bir çözümü nerede aramak gerektiğidir. Ekonomik fetişleri ya da yabancılaşmayı bir kenara bırakıp algımızı ve kavrayışımızı çok daha kapsayıcı olan olanakları, farklılıkları, alternatifleri düşünebilecek kadar genişletirsek, tüm bu olup bitenin yetkin analizini gerçekleştirebilir ve bizi bir biçimde devrimin kurtarıcı sıçramasına götürecek adımları, yolları açığa çıkarabilir miyiz?

Lefebvre tam da bu noktada söz konusu eşitsizliği ortadan kaldırmak adına yine bir idealizme başvurur. Bu, Aydınlanma düşüncesinin ve onun argümanlarının, ülkülerinin takipçisi olarak liberalizmin en güçlü kalesi olarak lanse ettiği ve günümüzde de halen yoğun eleştirilere ve sürüklendiği çıkmazlara rağmen evrensel bir ideal olarak savunulmayı sürdüren *haklar* mevzusunun gündeme gelmesi demektir. Ancak Lefebvre hakları soyut, politik ya da doğal haklar tartışmasından ayıklayarak yepyeni bir bağlamda ele almak niyetindedir. Haklar, yaşlılar, kadınlar, çalışma koşulları, kültür, ev idaresi gibi toplumsal gruplara özgü somut haklardır. Ancak tüm bunları mümkün kılan en öncelikli ve kökensel hak, *şehir hakkı*dır.[29] Lefebvre, şehir hakkının, doğal hak gibi yarıhaklardan çok daha önce gelmekte olduğunu iddia eder. Yarıhak ibaresinden de anlaşılacağı gibi, şehir hakkı dışındaki tüm diğer hakları eksik görmekte ve bu eksikliği de insanın dünyasıyla, yaşamıyla, toplumsal ilişkileriyle olan birliğini tamamlama edimi bakımından değerlendirmektedir. Böylelikle, kusursuz insan idealinin gerçekleşmesinde şehir hakkı, adeta Platon'un formlar teorisindeki iyi ideasının tüm formların formu oluşu gibi, tüm hakların en üst formu olarak beliriverir. Bir üst form, tüm diğer formlara ışık veren formlar formu, özgürleşme, toplumsallaşma içerisinde bireyselleşme, habitat (*environs*) ve yaşam biçimini (*habiter*) anlatmaktadır.

---

[29] Lefebvre, *Writings on Cities*, s. 147.

Ancak bu hak yalnızca bir şehri ziyaret etmeyle ilintili değildir. İstenen şey yenilenen bir kent toplumu, merkeziliğin yenilenmesi, ritimlere ve zamanın kullanılmasına bırakılan fırsatlar ve böylece ekonomik yönetimi (kullanım değeri, pazar, ticaret) gereksinen anların ve yerlerin tümüyle kullanılabilme olanağına yer açmaktır. Merkezde duran haklar olmalıdır. Lefebvre, hakların merkeziliğini işçi sınıfının kararlarında belli oranda politik bir katılımı da olanaklı kılacak mutlak bir kurtuluş olarak görmektedir. Peki, ne adına bir kurtuluş ya da ne için bir kurtuluş diye sorabiliriz. Lefebvre farklılıkların yeniden gruplaşması ve birbiriyle ilişki içinde olması adına, diyecektir. Bütün mesele *oeuvre'*dır: Radikal dönüşümü yani kusursuz insanı ve olanaklı/olanaksızın devrimini gerçekleştirebilmek için *oeuvre*'yı katılım ve mülkiyet olmaktan çıkarıp onu şehir hakkının kalbi olan kullanım değeriyle yani kendi yaşamlarımızı sahiplenme ve onu özgürce tahsis edebilmekle birleştirmek. Böylelikle de ona yeni bir anlam, aynılaşma, bir araya gelme ve sınırları ortadan kaldırma idealini gerçek kılabilecek bir anlam verebilmek.

Tüm bunlar bizi Lefebvre'ın kentsel devrimine götürmektedir. Bir ütopya değil, bir olanaklılık diyerek ayırt ettiği ve bu nedenle de geleceğe aktarılan bir şey olduğunu özenle altını çizdiği türden bir devrimdir bu. Lefebvre için kentsel devrim, kentli bir toplumsallığın açığa çıkabilmesi için soldan özgürleşmektir. 1968 Avrupa'sında ve hatta daha özele inersek Fransa'sında, Paris'inde kentli toplum yaratma girişiminin başarısızlığına rağmen içerisinde gündelik yaşamın dönüşmekte olduğu bir kentsel devrim olanaklılığını hala korumakta olduğuna büyük bir inanç taşımaktadır.

Gündelik yaşamdaki dönüşümün kentsel devrimle ilintilendirildiği bu olanaklılığı anlamak için Lefebvre'ın gündelik olma olgusunu nasıl anladığını belirtmekte fayda var. Fransızca *la vie quotidienne* İngilizce *everyday* anlamına gelmez. Yaşamın yinelenen doğasına işaret eder. Aynılık, yinelenme ve parçalanmışlığın birlikteliğidir.[30] Ancak gündelikliğin Lefebvre için modern bir olgu olduğu da gözden kaçırılma-

[30] Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Cilt I, s. 112-113.

malıdır. Hatta modern yaşama girişi niteleyen bir oluşum bile denilebilir ve bu pek de iddialı olmaz. Bu doğrultuda, Lefebvre kentsel devrim olanaklılığının halen muhafaza edildiğine inandığı gündelik yaşamı bilginin, bilgeliğin ve de iktidarın gerçek anlamda değerlendirilebileceği tek yer olduğu gerekçesiyle, merkezi bir yere taşır. Özellikle de filozofların ya da felsefecilerin oldukça uzun zamandır gündelik yaşamı değersizleştirmeleri, varlık, bilgi, değer, hakikat anlayışları bakımından önemsiz ve anlamsız bir alan olarak yaftalamaları burada eleştirel olarak sorgulanmaktadır. Gündelik yaşam sorunları ve çalışmaları gittikçe artarak tarihçiler, etnograflar, sosyologlar ve filozoflar olduğu kadar yazarlar, sanatçılar ve gazeteciler için de oldukça anlamlı bir alan oluşturmaktadır. Her şey kitaplardan gazetelere, filmlere, medya aygıtlarına değin gündelik yaşamı anlatıyor. Bu bazen doğrudan bir biçimde bazense seremoniler, mitler, sanat yapıtlarıyla gerçekleştiriliyordu.[31] Dolayısıyla Lefebvre'ın döneminde en azından Avrupa'da gittikçe gelişen bir gündelik yaşam anlatısı olduğunu söyleyebiliriz.

Gündelik yaşamın eleştirel analizi Lefebvre için, her şeyden önce "eleştirel ve kendini de eleştiren bir bilincin" gereksinimidir.[32] Bu analizle hedeflenen hiçbir biçimde mevcut toplumsal, somut, yaşantısal sorunların çözümü değildir. Politik yaşamı içeren ve hatta onu oluşturan pratiklerin, dinamiklerin asli formu olarak gündelik yaşamı analiz etmektir. Bu anlamda, gündelik yaşam eleştirisi özünde politik bir şey, yani politik eleştirinin ta kendisi olmalıdır. Lefebvre'ın gündelik yaşam eleştirisi ile politik eleştiriyi bir bütün olarak kavrama zorunluluğunda ısrar etmesinin ardında, salt kapitalizm eleştirisi ile bir yere varılamayacağını göstermek isteği gizil olarak kök salmaktadır. Eğer, burjuva modeli, kapitalizmin bedenleşmiş hali olarak yaşadığımız bir gerçeklik ise ve kapitalizm de *ekonomik fetiş* ise, bu durumda bize insanı insan olmanın bilinciyle betimleyebilecek olan ne burjuvazinin ne de kapitalizmin eleştirisidir.[33] Lefebvre'ın bu iddiasına kendi

---

[31] *A.g.y.*, s. 6-7.

[32] *A.g.y.*, s. 71.

[33] *A.g.y.*, s. 92-93.

anlatımlarından yola çıkarak şöyle bir açıklık getirebiliriz: Burjuva olmanın anlamı nedir? Bir burjuva nasıl yaşar, nelerle anlatılabilir, nelere sahip ya da değildir? Bir burjuva, aynı zamanda tutkuları, arzuları, duygu ve düşünceleri olan, bir ailesi olan bir baba ya da anne olan, örneğin atları ve müziği seven biridir. Bunlar da ne demek, diye sorabilirsiniz. Burada vurgulanan, bir insanın kendi yaşamını ideolojik konulardan ya da etik değerlerden ayrıymış gibi yaşamasıdır. Böylelikle, Lefebvre, gündelik yaşam eleştirisinin en temel sorununu belirlemiş olur. Yaşamının anlamını ya da kendini bilmeden yaşaması modern kent insanının en temel başarısızlığıdır:[34]

Ancak yalnızca filozof, sosyolojist ve belki de roman yazarı diyalektikle donanmıştır ve yalnızca onlar yaşananı, gerçekle; biçimseli içerikle bir araya getirebilir. Bu ideoloji, yalnızca gündelik yaşamın içinde ve aynı zamanda onun dışındadır. Gündelik yaşamın her yanına sinmiştir ve ara vermeksizin ondan doğar. Onu yorumlar, dönüştürür, kırılmaya uğratır.[35]

Fiziksel, düşünsel, biyolojik ya da psikolojik olanın insansallaşması, toplumsallaşması gündelik yaşamda mümkündür. Bu nedenle, Lefebvre devrimi olanaklı ve olanaksız kılacak olanın izlerinin gündelik yaşamda sürülme gereğini ısrarla savunacaktır. Gündelik yaşamın kendine özgü tüm oluşumları, dinamikleri başlangıcı ve sonu kendinde taşır. Gündelik varoluştan başka bir var olma yolu tasavvur edilemeyeceği gibi mevcut da olamaz.

Tarihin diyalektik devinimi, Lefebvre'da gündelik deneyimin kendine-aşma uğraklarının (*self-trancendent moments*) olanaklılığı içerisine çekilir. *Diyalektik Materyalizm* 'de ilk kez görülen bu anlar kuramının yetkin formülasyonu *Gündelik Yaşam Eleştirisi*'nin ikinci cildinin son bölümünde sunulur. Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nden devralınan ve burada "uğrak" sözcüğü ile ifade ettiğimiz *moment* sözcüğünün ne anlama geldiği ise şöyle açıklanır: A'nın A olması yani bir şeyin o şey olması mantıksal olarak doğrudur. Eğer A reel bir içeriğe

---

[34] *A.g.y.*, s. 92.

[35] *A.g,y.*, s. 92.

sahipse mesela A bir ağaç ise bu durumda söz konusu önerme "bir ağaç, bir ağaçtır" şeklinde değişir. Bu durumda A aynı zamanda A-olmayan olacaktır. Çünkü bir ağaç o ağaç olmak bakımından ondan başkası olamayacaktır. Yani ağaç, belli bir ağaç olması bakımından başka ağaçlar değildir. O ağaç da kendisi olması bakımından başka ağaçlar olamayacaktır. İşte *moment* yani "uğrak" burada ağacın reel içeriğinin açığa çıkma anıdır.[36] Kendi içkin sınırına doğru bir devimimdir. Reel içeriğin kendini tüm özgün, belirli yönleriyle birlikte bir bütün olmaya doğru göstermesidir. Böylelikle, bir uğrakta, kendini olumsuzlama ve olumlama aynı anda mümkünleşir. Olumsuzlamanın mutlak olarak başarılması bir olumlama olarak açığa çıkmakla her uğrağı mutlaklaştırır. Lefebvre'a göre, bu uğraklar kendini aynı anda ele geçirme ve yitirme anları gibi biçimlenmekte ve açık uçlu bir diyalektiğin dinamiğini belirginleştirmekteydiler. Aslında Lefebvre'ın bu tumturaklı sözcüklerle anlatmak istediği tam da şudur: Tüm yapısalcı eğilimlere, kapanmalara, sistemlere karşın bir bütün olma arzusunun merkezinde, kalbinde tıkır tıkır işleyen olumsuzluk saatinin uğraklarına gündelik yaşamın rutinini bozma hedefinin temel dinamiği olarak dikkat çekebilmek. Böylelikle gündelik yaşama dair devasa, hantal, anlamsız görünüş de yıkılmış olacak ya da en azından yıkılması için bir zemin hazırlanmış olacaktır.

Lefebvre'ın devrimci olanaklı/olanaksızın başlangıcını konumlandırdığı gündelik yaşamın kendini-aşma uğrakları elbette geleceğe yönelik bir ülkü ya da zaferdir. Ancak Lefebvre onun öngörülemez ya da ne zaman olacağı tahmin edilemez oluşunu bir olumsuzlama olarak yorumlamaz. Hegel'in alacakaranlıkta uçan Minerva'sına atıfta bulunurcasına, "üzgünüm, olanaklının yıldızları yalnızca geceleyin parlar" diyerek açık uçlu diyalektiğini olanaklı ile olanaksızın aralığında konumlandırır.[37] Yani açık uçlu diyalektik öngörülemeyen ama dolaysızca mevcut, açık olan olanağın mantığıdır. Diya-

---

[36] Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Cilt II, çev. John Moore, Verso, Londra, 2002, s. 343-344.

[37] *A.g.y.*, s. 348.

lektik, ancak ve ancak, *olanaksızlıkla yani tüm olanakların olanaksızlığında kendini aşarak dönüştürecektir*. Lefebvre diyalektiğin kendini aşmasını oldukça eski bir gerilime, mücadeleye geri götürürcesine gündelik olanla, trajedi, rutin akış ile festival aralığına geri götürür.[38] Olanaklı/olanaksız diyalektiğin bu çelişkilerini festival imgesinde somutlaştırmak niyetindedir. "Gündelik yaşam ve festival, emek ve boş zaman ayrımlarını ortadan kaldırmak yalnızca gündelik yaşama sanatıyla başarılabilecektir. Bu tür bölünme ya da parçalanmalar kapitalizmin yansısıdır."[39] Asli hedef, kapitalizmin sömürgeleşmiş gündelik yaşamını, sanatın poetik yaratıcılığıyla çözündürmek ve ortadan kaldırmaktır. Bu bağlamda, gündelik yaşam eleştirisi, gündelik yaşamın iyileştirilmesinden başka bir şey değildir. Buna, tarihsel değişim ile tarihe eylemleriyle yön veren etkin özne arasındaki uçurumu festivalde kapatma ya da onarma tasarısı da denilebilir.

Paris Komünü, Festival, Devrim Trajedisi

Lefebvre'ın gündelik yaşamın devrimci uğrağı olarak festival konusundaki düşünceleri gündelik yaşam eleştirilerinin bir ve ikinci cildinin yanı sıra *Paris Komünü*'nde de yer almaktadır. Tüm bu çalışmalarında o, festivali ne romantiklerin köy, kasaba /kent ayrımıyla ne de emeğin mekânsal olarak bölünmesiyle ilgili bir şey olarak ele alır. Amacı, festivali bu hantal ve eskimiş biçimlerinden, anlatılarından kurtararak onu modernize etmektir. Modern dünyanın gündelik varoluşunda, kapitalist yaşamın bağrında, kentli bir toplumsallığa doğru evirildiği öne sürülen kent fenomeninin orta yerinde festival ile nasıl bir dönüşüm hedeflenmektedir? Söz konusu dönüşüm eğer kapitalizmin aşılması ya da sona erdirilmesi esaslı Marksist uğrak yerine bir önceki bölümde sözü edilen türden varoluşsal bir idealizmi tercih etmekteyse bu durumda Lefebvre'ın olanaklı/olanaksız devrimi (devrimleri) kapitalist yaşamı çıkışı olmayan bir uğrak, bir son uğrak olarak meşrulaştırmakta ve bu meşruiyet çerçevesinde bir kurtuluş

---

[38] *A.g.y.*, s. 358.

[39] Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Cilt I, s. 124-125.

miti, kapitalist yaşamı yabancılaşmadan kurtarma miti anlatmaktan öteye geçememekte midir? Bu sorulara yanıt vermek için Sezar'ın hakkını Sezar'a vererek önce Lefebvre'ın festival ile umduğu olanaklı/olanaksız devrimi layıkıyla anlama, irdeleme çabası verelim.

Festival eğer romantik bir ayrıma yahut da emeğin mekânsal olarak bölünmesine işaret etmiyorsa neye işaret etmektedir? Lefebvre için festival kültürel emeğin bölünmesine işaret eder. Halkın kültürel emeğinin kapitalist üretime katılım konusundaki göreceli açıklığıyla ilintilidir. Kent kapitalizminin giderek kültürel emeği tek tip üretim biçimine aktarması, farklı rolleri uzmanlığa bağlı olarak ayırması ve farklı üretim biçimlerini asimile etmesi olarak da problemaktikleşir. Bu, bir önceki bölümde sözü edilen yapıttan, ürüne, başka bir deyişle, *ouevre*'nın kırsal mantığından, dinamikleri ve değerlerinden sanayi üretiminin meta fetişine, özerkliğin yittiği bir düzene geçişle ilintilidir. Lefebvre, özendiri esaslı, yani Fordist kapitalizmin kırsalla birlikte tüm yaşama biçimlerini ezip geçerek tek bir formun yaşamasına izi verdiğini vurgular.[40] Ona göre, böyle bir düzende dönüştürücü güç farklı yaşam formlarını kucaklayan türden olmalıdır. Tam da bu nedenledir ki tıpkı Nietzsche ya da Bataille gibi festivalin kökensel bolluğuna başvurmadan edemeyecektir.

Lefebvre, festivali tarihsel önceliğiyle ele almakla birlikte olanaklı/olanaksız diyalektiğinin coşku ve bolluk uğrağının ideal anı olarak yeni bir yoruma kavuşturur. Elbette en pastoral halinde bile festivallerde kutlamalar esnasında topluluğun her bir üyesi, gündelik çalışmanın zorunluluklarını bir kenara bırakarak yiyeceğin, zevkin, paylaşımların bolluğuyla kendini aşar, kendi ötesine geçer. Bu kendini aşma olgusu gündelik yaşamın aşkın uğraklarının en ilkel biçimiyle de olsa özünü oluşturmaktadır. Ancak şu halen pek açık değildir: Festival, kültürel emeğin kapitalist ayrımlarını, kopuşlarını, yabancılaşmasını nasıl aşacaktır? Lefebvre'ın yanıtının evrensel bir iddiası yok gibidir. O, döneminin Fransa'sı ya da biraz daha genellersek belki de Avrupa'sı, Avrupa kültürü sınırlarında

---

[40] Lefebvre, *Key Writings*, s. 115.

düşünüyor ve konuşuyor gibidir. Yanıt, Marks'ın yazılarında gizlenmektedir ve bize on dokuzuncu yüzyılın en ihtişamlı festivalinin *1871 Paris Komünü* olduğunu söylemektedir. Bu ihtişamlı örnek, hem tarihin öznesini yeniden düşünebilmeyi hem de politik katılımı, yani kültürü yeniden tasavvur edebilmeyi olanaklı kılması bakımından festivali soyut, boş, ideal bir form olmaktan kurtarabilecek diye düşünmektedir, Lefebvre.

"Devrim, festival gibi olmalıdır!" mottosunun dönemin Fransa'sındaki, özellikle de Paris'teki aykırı, isyankâr, devrimci hareketler için genel bir eğilim olduğunu yukarıda da belirttik. Lefebvre için, *Komün*'ün, devrimci festivale hem en gerçek hem de en ihtişamlı örnek olması buradaki ilgi çekici ve kayda değer unsurdur. Onu festival ve devrim ilişkisi konusunda döneminin benzer yaklaşımlarından, hareketlerinden (özellikle *Situasyonistler*'den) ayıran en belirgin yandır. Lefebvre, komünü politik katılım açısından son derece üretken bir coşku birliği olarak yorumlamaktadır. Onun festival yorumunda *Komün*, sanayi öncesi emeğin tüm yaşamı kucaklayan ve tüm yaşamı etkileyen yabancılaşmamış formu için çarpıcı bir örnektir. *Paris Komünü*, kent dokusundaki mevcut en şiddetli ayrım olan iktidar ve çalışma ya da işin merkezde işçi sınıfının ise kıyıda yoğunlaşmasına bir meydan okumadır. İşçi sınıfının merkezde ikame etme hakkının en bariz ve güçlü savunusudur. Bu anlamda, Lefebvre'ın asıl hedefi elbette komün ruhunu kentin yüreği kılmak, onu kentli yaşamın baharı karşılama festivallerine dönüştürmektir. *Komün* esnasında gerçekleşme olanağı bulan halk festivalleri ya da kutlamaları onun çok şey borçlu olduğu başvuru kaynakları olmuştur. Burada *Komün*'ün formudur onu cezbeden. Tarihsel ya da politik pratiği değil, içinde gizil olarak barındırdığı estetiğidir. *Komün* bir yaşama pratiği sunar bize. Marks'ın *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde söz ettiği (Almanya'daki) sınıfların kendini duyumsaması, kendini tam olarak yaşaması olgusu gibi. *Komün*, coşkuyla kucaklanan yaşamı, Nietzsche'nin *amor fati*'sini, poetik yaratıcılığın özgürlüğünü sunar. Adeta bir toplumu estetize etme formu gibi iş görecektir. Diğer yandan o sadece estetik bir form, bir ilk model ya da

örnektir. Çok daha radikal olan, gündelik yaşamın bir sanat yapıtı gibi gerçekleştiği bir kent toplumunun kültürel bir yineleme ve süreklilik içerinde oluşumudur. Tabii burada estetik ve sanat arasındaki ayrıma da dikkat etmek gerekir. Lefebvre'ın özenle vurguladığı bir ayrımdır bu. O da sanatın modern dünyada estetik algı, beğeni ve güzele indirgenmesine eleştirel yaklaşanlardandır. Tam da bu nedenle gündelik yaşam eleştirilerinin ilk cildinde devrimin kültürel bir olgu olduğunu belirterek şöyle bir açıklama yapma gereği duymuştur: "Kültürel devrim, yalnızca estetik bir şey değildir ve oraya hapsedilemez. Aksine bir yaşama sanatıdır."[41]

Daha önce de bahsettiğimiz üzere Lefebvre'ın Marks'tan alarak *Komün* ve festival aralığında yeniden yorumladığı "hiçbir şeyim ve her şey olmalıyım" mottosu tuhaf bir biçimde *Komün*'ün estetik formuna yerleştiriliverir. Bu, hiç de masum bir girişim gibi görünmemektedir. Çünkü bu, Nietzsche'nin güç istencinin gerçekleşme uğrağı yahut da tarihsel bir örneği olarak yeni bir yoruma kavuşturulan *Komün*'dür. Marks'ın tarihsel uğrağı yine bir bağdaşmazla Nietzsche ile bir araya getirilmektedir. Lefebvre'ın daha önce de sözü edilen bu genel tavrı, yani bağdaşmazları bağdaştırma çabası bize pratik ve somut bir açıklıktan ziyade bir ideal, form ya da bir köken göstermekte, ona işaret etmekte ve bu nedenle devrimi olanaklı ile olanaksızın geriliminde bırakmaktadır. İdeal olanın bekleyişiyle toplumsal ve tarihsel gerçekliği bir araya getirme biçiminde kendine has bir *trialektik* (üçlü söylem) ortaya koyması da bu gerilimli ve çelişik durumu biçimlendirebilmek adına yapılmış bir söz oyunu izlenimi vermektedir. Yine devrimi *Komün* üzerinden örneklerken aşkınsal bir kolektif birleşme, coşku yerine yaratmanın üretmeyi ortadan kaldırdığı ya da üretimin tümüyle yaratım olduğu bir kusursuzlaşma, tamamlanma uğrağına işaret etmektedir. Bu eğilimi bir varoluşçu düşünür olan Camus'nün *Başkaldıran İnsan*'ında yaratma ve devrim ilişkisini tartıştığı yerde de görmekteyiz. Üretime yaratıcılık dürtüsünün herkesi kuşattığı bir güç birliğinde meydan okumak. Yalnızca sanatçı için değil, işçiyi de

---

[41] Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Cilt I, s. 122-123.

kuşatacak bir biçimde yaratıcılığı, iş, çalışma ve emeğe karşın yüceltmek.[42]

Böylelikle *Komün*, herhangi bir politik düzen ya da iktidarın değil, gündelik yaşamın efendilerinin müjdecisi oluverir. *Komün*'ün festival metaforuyla bütünleştirildiği Lefebvre'ın kusursuz insan ideali, kent merkezlerinin çalışmanın, iktidarın odak noktası olmaktan çıkıp çalışma/iş ve iktidardan özgürleşme anlarının uğrağı olarak festivallerle diyalektik bir zemin bulacaktır. Böylelikle de gündelik yaşamın tüm dinamikleriyle görülebildiği mekânların arenası olarak kent fenomeninin tam anlamıyla bir "kent toplumu"na dönüşmesinin olanaksız/ olanağı kendini tamamlayabilecektir.[43] Bu, Lefebvre'ın kent ütopyası olduğu kadar ideal toplumun kurucusu olan kusursuz insan tipolojisidir de.

Burada ütopya ve tipoloji vurgusu özellikle yapılmakla birlikte oldukça bariz bir tutarsızlığa da işaret edebiliriz. Lefebvre'ın toplumsal ve eleştirel iddiaları, yüzümüzü mekâna çevirmeyi salık veren bir yandan zor ve anlaşılması güç diğer yandan önemi tartışma götürmez çalışmaları, kente ve kentte yaşamaya odaklı tavrıyla kır festivallerinin kenti dönüştüreceğine olan hem muhafazakâr hem de romantik iddiası ve beklentisi nasıl örtüştürülecektir? Kentli varoluşun emeğiyle bütünleştiği, kendini kusursuz olarak tamamlayarak yabancılaşmadan kurtulduğu devrimci ve estetik form ya da metafor olarak festival gerçekten romantik ve fazla yüceltilmiş bir ideal değil midir? Böyle bir ideal kapitalist yaşamı ortadan kaldırmak değil, ancak onu tüm içsel dinamiğiyle muhafaza ederek dönüştürmeye ya da rahatlatmaya yönelik bir tasarı değil midir? Lefebvre'ın festival olarak kurguladığı kentsel devrimi kapitalist yaşamdan kurtulmak değil kapitalist yaşamı kurtarmak adına yapılmış bir hamle gibi görünmektedir. Durum böyle olunca da kapitalizmin çıkışsızlığının meşrulaştığı bir trajediye dönüşmekten kurtulamamaktadır.

Tüm bu melezlik ve çelişkilerin altında yatan en başta da

---

[42] Albert Camus, *The Rebel: An Essay on Man in Revolt*, çev. Anthony Bower, First Vintage International Edition, New York, 1992, s. 271-273.

[43] Lefebvre, *Kentsel Devrim*, s. 160-161.

belirttiğimiz üzere Lefebvre'ın kapitalizme dair söylenmiş somut ve açık bir sözü olmamasıdır. Kapitalist yaşamın trajik bir kurtuluşa işaret etmesi bile gündelik yaşam eleştirisi üzerinden anlatılmaya çalışılmıştır. Lefebvre'ın devrim konusuna yaklaşımı kadar *magnum opus*'u sayabileceğimiz *Mekânın Üretimi* için de geçerli olan söz konusu eleştirim[44], yine gündelik yaşam eleştirilerinin ilk cildinde modern dünyaya yönelik analizinde de açıkça görünmektedir. Bu kısmı kısaca belirtmek gerekirse, burada özetle şöyle bir analiz yapıyor Lefebvre: Zamana ve kendine ayrılmış olan mekâna yani kendi mekânına sahip olan yeni efendilerin dünyası olarak modern dünya (hiçbir biçimde "kapitalist dünya" ibaresini kullanmaz) kitleler için dikkatle ölçülmesi gerekenin mekân olduğunun farkındadır. Ona göre, zamanın izlerinin kimseler farkına varmadan usulca silindiği günümüz dünyasında ikinci türden efendiler ise bilim adamları ve entelektüellerdir. Bu ikinci türden efendiler ya da seçkinler ekonominin ve politikanın yöneticilerine yararlı şeyler üretmek adına laboratuvarlarına kapanmış şizoid bilinçlerdir. Böyle bir dünyada artık kitlelerin insanlık ya da işçi sınıfı olarak adlandırılması mümkün değildir. Daha doğrusu böyle bir adlandırmanın bir anlamı yoktur. Onlar, gündelik yaşamları uzaktan-kumandalı yeni bir insanlıktır. Bu yeni insanlık için en şiddetli yıkım ve yas *işsizliğin yaygınlaşmasıdır*.[45] Ancak burada temel sorun biz işçi sınıfı, insanlık, kitle her ne olursa olsun adı onu adlandırma-

---

[44] Lefebvre'ın 1974'te basılan ancak yankı uyandırması biraz zaman alan kitabı *Mekânın Üretimi*, Batı Marksizmi geleneğine ait iki büyük metni anımsatıyor bize: Antonio Gramsci'nin *Hapishane Defterleri* ve J.P. Sartre'ın *Diyalektik Aklın Eleştirisi*. Gramsci'nin şifreli ve çoğu zaman dolambaçlı bir dil kullanmasının ardında, boğucu şekilde hissettiği Mussolini faşizminin dayanılmaz sansürü altında yazması vardır. Burada bir şerh düşmek gerekiyor: Gramsci hiçbir biçimde Marksist olmayan felsefeleri ya da dünya görüşlerini Marksizm ile birleştirmeye çabalamamıştır. Bu bağlamda, Lefebvre'den ayrılır. Sartre'ın metinleri ise, her halükarda, Lefebvre'nin sorunlarına benzer bir yapı sergiler: sistematik olmayan bir teorileştirme, varoluşçuluk ile Marksizmi birleştirme çabası ve son olarak kavramlarının tam bir belirginliğe ulaşamaması.

[45] Michel Gardiner, *Critiques of Everyday Life: An Introduction*, Routledge, New York, 2002, s. 84-86.

sak da somut olarak yaşadığımız şeyin buna karşı kayıtsızlığıdır. Bu, bir adlandırma ya da sınıflama sorunu değildir. Kapitalist mantığın bölen, parçalayan, sınıflayan mantığıyla ilgilidir ve onu çözündürmeksizin salt biçimsel bir yaklaşımla ortadan kaldırılabilecek gibi de görünmemektedir.

Evet, çağın en temel sorunlarından birini işsizlik olarak niteleyebiliriz. Ancak bu işin, işçilerin ve onlara özgü sorunların gözden düştüğünü yahut da mevcut olmadığını göstermez. Lefebvre insanı kusursuz ve bütünlüklü bir anonimliğe çekmek istemektedir. Gündelik yaşam, bu anonim varoluşu zaman-mekânın durmaksızın gerçekleşen salınımında sonsuzca üretir. İşte tam da bu açıdan Lefebvre'ın festival olarak devrimi gündelikliğin ürettiği anonimliği kendi yaratıcı potansiyeli ile buluşturarak yetkinleştirme, tamamlama tasarısından öte bir şey olmayı başaramamaktadır. Bu başarısızlığa, işçinin artık işçi olarak adlandırılmadığı, sınıfların sınıf olma bilincinden özgürleştirildiği *poetik* bir birleşme, bir olma halinin gündelik arenada korunacak gerilimde gerçekleştirilme tasarısı da diyebiliriz. Böylelikle Lefebvre, buraya kadarki tartışmada açıkça ortaya konulduğu ve zaman zaman serzenişte bulunulduğu üzere Marksizm'in temel savlarını bariz bir faydacı seçiciliğe başvurarak kendi düşünceleriyle bağdaştırabileceği ölçüde yahut da bağdaştırabileceği biçimde ele almıştır. Varoluşçu, fenomenolojik yaklaşım ve analizler söz konusu bağdaştırmaya derinden etki etmiş ve ortaya bir *devrim trajedisi* çıkmıştır. Devrim trajedisi olarak adlandırmam iki anlama sahiptir. Bir yandan kapitalist dünyanın çelişkileri ya da çatışkılarını bozmadan, uzlaştırmadan aksine koruyup muhafaza ederek trajikleştirmekte ve hatta yaratıcılık ya da *poiesis* adına Nietzscheci bir edayla meşrulaştırmaktadır. Diğer yandan, bu meşrulaşmış düzenin orta yerinde *Komün*'ün estetik formunu devralarak festivalin gücünü aşırılaştırmakta ve yüceltmektedir. Festival olarak devrim olanaklı/olanaksız söz oyunu içinde gittikçe uzaklaşan romantik bir düşü anımsatmaktadır.

Hayal Gücüne Karşı Neoliberal Savaş

Ali Rıza Taşkale

Giriş

Son yıllarda neoliberalizm ile siyaset ve toplum arasındaki ilişkinin, eleştirel sosyal teorinin sıkça ilgilendiği emek-sermaye çelişkisine odaklanan 'doğal' sınırları çoktan aştığı görülüyor. Bunun nedeni neoliberalizmin sadece siyaseti ve ekonomiyi değil, aynı zamanda bilimi, felsefeyi, sanatı ve edebiyatı da kuşatan çoğul ve değişken bir ideolojiye dönüşmüş olmasıdır. Dolayısıyla ihtiyacımız olan, neoliberalizmin yaşama müdahale eden, onu biçimlendiren, onu yöneten dinamiklerini inceleyen analitik bir yaklaşımdır. Bu da neoliberalizmin politik hayal gücünün var olan ve yeni ortaya çıkan formlarını anlamayı zorunlu kılar.

Literatüre baktığımız zaman, neoliberalizm ve hayal gücü arasındaki ilişkiyi inceleyen çalışmaların neredeyse yok denecek kadar az olduğunu görebiliriz. Bu durumun istisnalarından biri, geçen sene kaybettiğimiz Mark Fisher'ın 2009'da yayınlanan *Kapitalist Gerçekçilik* (Capitalist Realism) adlı kitabıdır.[1] Fisher kitabında, kapitalizmin kendisini tek geçerli siyasal ve ekonomik sistem olarak nasıl kabul ettirdiğini, böylece kendisine alternatif olabilecek fikir ve sistemlerin hayal edilmesini, gündeme gelmesini nasıl imkânsız hale getirdiğini anlatmaktadır. Ancak, Fisher'ın kitabının ana eleştiri nesnesi kapitalizm olduğu için, neoliberalizmin politik hayal gücünün nasıl işlediği es geçilmiştir. Dolayısıyla neoliberalizm ve hayal gücü arasındaki ilişkinin incelenmesi bir zorunluluk olarak önümüzde durmaktadır.

İşte bu yazı, neoliberalizmin politik hayal gücünü kavram-

[1] Mark Fisher, *Capitalist Realism*, Zero Books, Londra, 2009.

sallaştırmayı amaçlamaktadır. Yazının temel iddiası şudur: neoliberalizmin bir hayal gücü vardır: bireyin verili düzen lehine davranması ve hayal etmesi için serbest piyasa tarafından kuşatılmış, güvenlikleşmiş, biyolojikleşmiş, teknolojikleşmiş bir hayat yaratmak. Ortaya çıktığı andan itibaren 'tehlikeli olaysallıklar'ı bertaraf etmek için topyekûn bir savaşa giren neoliberalizm, yaşamı esasen serbest piyasa, güvenlik, biyoloji ve teknoloji olarak algılar.

Yazı bu bağlamda, hayal gücüne karşı savaş ilanının neoliberalizmin ortaya çıktığı andan itibaren temelini oluşturduğunu savunuyor. Bu nedenle odağına, neoliberalizmin piyasalaşmış, biyolojikleşmiş, güvenlikleşmiş ve teknolojikleşmiş yaşam tasarımını koyuyor. Bu minvalde yazı, neoliberalizmin politik hayal gücüne karşı verdiği savaşı kavramsallaştırdıktan sonra, dünyayı değiştirip dönüştürebilecek devrimci hayal gücünü tartışmaya açıyor. Bunu da mevcut sol tahayyüllün yeni ve radikal bir siyaset önermede yeteri kadar güçlü olmadığı ön kabulünden hareketle, Jean Paul Sartre'ın hayal gücü üzerine yazdıklarından feyz alarak yapmayı amaçlıyor. Dolayısıyla yazıyı yapılandıran ana hipotez, iki farklı ve radikal olarak karşıt konumda bulunan iki hayal gücü arasında temel bir antinomi olduğu yönünde: serbest piyasa, güvenlik, biyopolitika ve teknoloji tarafından şekillendirilen neoliberal hayal gücü ve devrimci hayal gücü. Devrimci hayal gücünden neyi kastettiğimizi açıklamadan önce, neoliberalizmin nasıl bir politik hayal gücüne sahip olduğunu ve bu hayal gücünü oluşturan unsurların neler olduğunu tanımlamakta yarar var.

Neoliberalizmin Politik Hayal Gücü

Alfonso Cuarón'un distopik filmi *Children of Men*[2], geleceğin ne kadar sinir bozucu ve umutsuz olabileceğine dair ciddi bir uyarıdır. Yıl 2027'dir, insan ırkı sonuna yaklaşmaktadır. Dünyadaki birçok şehir alev alev yanmaktadır. Filmin geçtiği Londra da bunlardan biridir. Her yeri uyarıcı işaretler ve güvenlik kameralarıyla dolu olan şehrin sokaklarında polis ve

[2] Alfonso Cuarón, *Children of Men*, Universal Studios, 2006.

asker de sürekli devriye gezmektedir. Londra kalıcı bir savaş bölgesine dönmüş, olağanüstü hâl kural haline gelmiş, göçmen gözaltı kampları şehrin her tarafını kaplamıştır. İnsanlık doğurganlık özelliğini kaybetmiş, böylece kısırlık biyopolitik endişenin temel kaynağı haline gelmiştir.

Children of Men'deki distopyayı özgün kılan unsur neoliberalizmin dünya tasarımının, politik hayal gücünün bizi baş başa bıraktığı felaketleri resmedebilmesi. Ancak bunu distopik sinemanın daha karanlık, daha ürkütücü, daha korkutucu unsurlarını kullanarak yapması. Film bu anlamda umudun tükendiği, terörün doğallaştığı, güvenlik politikasının tek politika olarak yüceltildiği, serbest piyasanın ve küresel kapitalist şirketlerin dünyayı ele geçirdiği, iklim bozulması sonucu doğanın yok edildiği; özetle küreselleşmiş neoliberal kapitalizmin yok oluşa götürdüğü bir dünyayı anlatır. Filme göre kıyamet burada ve şimdi gerçekleşmektedir: son yakındır.

Children of Men'in resmettiği dünyada serbest piyasa, otoriterlik ve neofaşizm el ele gitmektedir; toplama kampları ve alışveriş merkezleri yan yana bulunmaktadır; ortada kamusal alan diye bir şey kalmamış, yerini özelleştirilmiş kapalı sitelere ve şirketlere bırakmıştır. Devletler ve şirketler sadece güvenlikçi, serbest piyasa temelli, biyopolitik ve teknolojik çözümler sunmaktadır. Ancak daha da önemlisi, film aslında çarpıcı bir biçimde bize şunu göstermektedir: neoliberal kapitalizm, yaşanan bütün sorunlara rağmen, kendisinin hâlâ uygulanabilir tek politik ve ekonomik model olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla ona karşıt bir alternatif sistem, başka bir ekonomi-politik program, bir fikir düşünmek imkânsızdır. Bu açıdan bakıldığında filmin resmettikleri, içinde yaşadığımız toplumla büyük benzerlikler taşır: gösterilen felaketler şu anda yaşadıklarımızla neredeyse aynıdır. Film bu bakımdan aslında şimdiyi yansıtmaktadır. Neoliberalizmi ve onun dünya tasarımını, neoliberalizmin başka sistem ve fikirleri dışlayan politik hayal gücünü, yaşanan felaketlerin sebebi olarak tanımlamaktadır. Peki, neoliberalizmin politik hayal gücü derken neyi anlamalıyız? Neoliberalizmin politik hayal gücünün temel unsurlarını nasıl tanımlamalıyız?

Verili bir siyasi kültürün belki de en önemli özelliği, mese-

lelerin nasıl ele alınacağına ve onları çözme yetkisine kimin sahip olduğuna ilişkin beklentiler ve varsayımlar dizisi üretmesidir. İşte bu beklenti ve varsayımlar, o siyasi kültürün veya sistemin 'politik hayal gücü'nün içinde bulunur.[3] Politik hayal gücü, kabul edilen ve edilmeyen varsayımları, zihin setlerini, tutumları ve siyasetin nasıl olabileceğine dair görüngüleri taşır. Dolayısıyla politik hayal gücü, siyasi sorunların nasıl adlandırılacağı ve tartışılacağını belirler. Veya Nancy Fraser'ın sözleriyle söylersek, 'düşünülmüş çözümlerin sınırlarını belirler.'[4] Bu durumun en iyi görüleceği yer, kamusal söyleme hâkim sloganlar ve basmakalıp imgeler ve sözlerdir. Her verili düzen, politik meselelerin formüle edildiği ve tartışıldığı kurumsallaşmış bir söylem alanı yaratır. Bu açıdan bakıldığında hâkim sloganların, basmakalıp imgelerin ve varsayımların politik hayal gücünü oluşturduğunu söyleyebiliriz. Politik hayal gücü belirli bir sistemin nasıl işleyeceği hakkında paylaşılan bir zihinsel imge ve ayrıntılı bir tasarıdır. Hayal gücü bu anlamda politik bir düşünce görüntüsüdür.

Buraya kadar daha çok, politik hayal gücünün bilinç düzeyinde işleyen özelliklerini sıralamaya çalıştık. Ancak, politik hayal gücü bilinç düzeyinde işlediği gibi bilinçdışı özellikleri de olan bir kavramdır. Politik hayal gücü bilinçdışı düze-

---

[3] Burada hayal gücü terimini, Jacques Lacan'ın Gerçek, Hayali ve Sembolik diye kavramsallaştırdığı üçlü ayrımıyla bağlantılı olarak kullanıyorum. Ancak, Lacan'ın Hayali terimini daha metaforik bir anlamda kullanıyorum. Lacan'ın Gerçek kavramsallaştırması hiçbir zaman ifade edilemeyen; fakat biz, şeyleri anlamaya çalıştıkça, 'gezinen' bir şeydir. Hayali, benlikle ve başkalarıyla arzulanan ilişkiler kurmaya başlayan, kim olduğumuza dair fantezimizin bir alanıdır. Sembolik ise bir dil ve kurallar alanı ve arzularımızı tatmin için kesintisiz bir girişimdir. Lacan önceleri bizim Sembolik alana girdikten sonra, Hayali'yi geride bıraktığımızı düşünüyordu. Ancak, daha sonra bunu Borromean düğümünün bir parçası olarak görmeye başladı (birbiriyle iç içe geçtikleri için, biri çıkarıldığında parçalanacak olan üç daire). Bu yüzden Lacan, Gerçek, Hayali ve Sembolik'in yaşam boyunca devam eden etkisine katılmak ve katlanmak zorunda olduğumuzu söyler. Ona göre Hayali sadece bir kurgu değil, bizi bir dünyada konumlandıran bir görme şeklidir; 'gerçek' objektif yer ve güvenebileceğimiz bir bütünün resmine sahip olmasak bile bize bir yer verendir. Hayali, bir anlam ve aidiyet duygusu yaratır. İşlevi, bir benlik hissi üretmektir.

[4] Nancy Fraser, *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*, Columbia University, New York, 2009, s. 493.

yinde de işleyip, siyasi imgelerin, kilit aktörlerin, grupların, ötekileştirilenlerin, içlenip dışlananların kim olacağını tayin eder; faillerin etkileşime gireceği normları belirler; o faillerin sahip oldukları meseleleri tarifler ve son olarak o faillerce uygulanacak iktidar türlerini belirler. Başka bir biçimde söylersek, politik hayal gücü bilinçdışı da işleyerek, bireylerin siyasetteki yerini tayin eder. Bunu yaparken aynı zamanda siyasal öznellikleri, onların başkalarıyla olan siyasi ilişkilerini ve siyasal kültürü de belirler. Bu bağlamda siyasal kültürler ve uygulamalar politik hayal gücü üzerinden yükselir; hayal gücü meşru siyasal aktörlerin kim olduğu, kimin sisteme ait olup olmadığı ve ne tür iktidar biçimlerinin var olacağı hakkında sahip olunan örtük beklentilerdir.

Politik hayal gücünü ve onun bilinç düzeyinde ve bilinçdışı işleyen özelliklerini tanımladıktan sonra, şimdi son 35 yılın en baskın politik hayal gücüne sahip olan sisteme, ideolojiye, programa bakabiliriz: yani politik olan her şeyin ekonominin içinde eridiği neoliberalizme. Neoliberalizm, uzun zamandır eleştirel sosyal teorinin hedefinde bulunuyor. Terim içinde birçok anlam taşır, ancak neoliberalizm hakkındaki belki de en iyi tanımlardan biri, liberalizmi yirminci yüzyılın kapitalist bağlamı içerisinde yeniden keşfetmek isteyen 'entelektüel ve politik bir hareket' olabilir. Neoliberaller ve muhafazakârlar tarafından kısaca 'serbest piyasa ekonomisinin gelişimi' olarak sunulan neoliberalizm, eleştirel sosyal bilim literatüründe ise daha çok insanlığın ve ortak kaynakların insanlık dışı bir küresel kapitalist sermaye rejimince sömürüldüğü karşı devrimci bir 'siyasal proje ve ideoloji'[5]; yaşamı serbest piyasa, rekabet ve performans idealleri doğrultusunda yeniden düzenleyen ve bunu yaparken devletin ekonomik özgürlüklerin nasıl tanımlanacağı ve yönetileceğinde kilit rol oynadığı, laissez-faire olmayan bir 'yönetimsel rasyonellik'[6]; kapitalizmle beraber iş görüp nihayetinde insanlığı yutan 'bir poli-

---

[5] David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University, Oxford, 2005.

[6] Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France 1978–1979*, Palgrave Macmillan, New York, 2008.

tik rasyonellik'[7]; şiddet ve olağanüstü hâlin süreklileştiği bir 'savaş makinesi'[8] olarak karakterize edildi. Her ne kadar neoliberalizmin bir tarihi, düşünürleri ve felsefesi varsa da, 1999'da Dünya Ticaret Örgütü'ne karşı Seattle'daki protestolarla ön plana çıkan 'küreselleşme karşıtı hareket', neoliberalizmin pejoratif bir biçimde, gelişmekte olan ülkelere ABD ve çok uluslu kurumlar ve şirketler tarafından dayatılan bir 'piyasa köktendinciliği' olarak algılanması sonucunu doğurdu. Bunun altında yatan en temel neden ise neoliberalizmin özellikle Margaret Thatcher ve Ronald Reagan'ın başı çektiği liderlerce uygulanan, yoksulluğu ve eşitsizliği sürekli artıran kemer sıkma politikalarına, sendikaları ve hak arama mücadelesini zayıflatan otoriter aygıtlara, şeffaflıktan ve hesap verebilirlikten uzak özelleştirilmiş kurumlara sahip olması; özetle demokrasiye ve demokratik uygulamalara karşı kapsamlı saldırılarda bulunan bir ideoloji, bir kültürel ve siyasi program olması yatıyor.

Günümüzde hâkim siyasal kültür, ideoloji ve yönetimsel rasyonellik, neoliberaldir. Ve neoliberalizmin hem bilinç hem de bilinçdışı düzeyinde işleyen bir hayal gücü vardır. Günümüzde hâkim siyasal kültür ve yönetimsellik neoliberalizm olduğu için, radikal eleştirinin sorunsalını da neoliberalizm ve onun politik hayal gücü oluşturur. Neoliberalizm bugün neyin gerçek ve normal olduğunu tanımlama ve belirleme kabiliyetinin çoğunu korumaktadır. Bu da en temelde, siyasal süreçlerin çoğunlukla neoliberal söylem ve hayal gücü üzerinden tanımlanması, şekillendirilmesi demektir.

Neoliberalizmin Politik Hayal Gücü: Serbest Piyasa

Neoliberalizmin politik bir hayal gücü vardır. Bu hayal gücünün belki de en önemli ayağı serbest piyasadır. Neoliberalizm, serbest piyasa temelli ekonomik rasyonellikleri haya-

---

[7] Wendy Brown, *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, Zone Books, New York, 2015.

[8] Michael Dillon and Julian Reid, *The Liberal Way of War: Killing to Make Life Live*, Routledge, Londra, 2009.

tın her alanına yaymayı amaçlar.[9] Esasında neoliberalizm, siyaseti ekonomi ile değiştirmenin rejimidir. Siyaseti teknik bir rasyonellik, hesaplı ve stratejik bir davranış olarak algılayan neoliberalizm, çatışma ve antagonizmanın ekonomik ölçme ve değerlendirme yöntemleriyle yer değiştirdiği bir toplum vizyonuna sahiptir. Bu süreçte siyaset tek bir ekonomik mantığa, yani ekonomik rekabetin ve serbest piyasanın sorgulanamaz hale geldiği anti-demokratik bir düzleme indirgenir. Niceliğin nitelikle yer değiştirdiği neoliberalizm, çatışma ve radikal eleştiri imkânının içini boşaltan bir içeriğe sahiptir. Neoliberalizm bu nedenle politikleşmeye ve radikal toplumsal değişime düşmandır. Kısaca neoliberalizm, siyasetin ve hayatın serbest piyasa temelli ölçme ve değerlendirme teknikleriyle sömürgeleştirilmesidir.

Neoliberalizmde her şey serbest piyasanın kontrolüne bırakılmalı, kamusal olanın yerini özelleştirme almalıdır. Neoliberalizm bu anlamda mübadele yerine rekabete odaklanarak, serbest piyasayı toplumsal ve siyasal ilişkilerin genel matrisine dönüştürmeyi amaçlar. Peki, rekabet nedir? Rekabet, Foucault'nun da belirttiği gibi, 'bir öz...bir eidos, bir biçimselleştirme ilkesidir. Rekabetin bir iç mantığı; kendi yapısı vardır. Etkileri ancak bu mantığa riayet edildiği takdirde oluşur.'[10] Foucault'ya göre rekabet denildiğinde anlamamız gereken şey, eşitlikçi mübadeleden ziyade piyasa ilişkileri ve eşitsizliktir. Mübadele eşitlikle yakından bağlantılıdır, rekabetin piyasanın ve toplumun düzenleyici ilkesi haline gelmesi ise eşitsizliği artıran bir yapıya sahiptir. Neoliberalizm mübadele-eşitlik birlikteliğini yerinden edip, yerine rekabet-eşitsizlik çiftini koyar. Kısacası rekabet, 'eşitsizlikler arasındaki biçimsel oyundur.'[11] Neoliberalizmin görevi, rekabetin bir form olarak şekillenebildiği ve işleyebildiği somut mekânlar yaratmaktır. Bu ise 'serbestlikten [laissez-faire] yoksun bir piyasa ekonomisi, başka bir deyişle, devlet dene-

---

[9] Will Davies, *The Limits of Neoliberalism: Authority, Sovereignty and the Logic of Competition*, Sage, Londra, 2014, s. 244.

[10] Foucault, *The Birth of Biopolitics*, s. 120

[11] *A.g.y.*, s. 132.

timinin olmadığı etkin politika meselesidir. Dolayısıyla neoliberalizm, bırakınız yapsınlardansa [laissez-faire] sürekli eylem, tetikte olma ve müdahale ile özdeşleştirilmelidir.'[12] Diğer bir deyişle, neoliberalizm laissez-faire değildir, tam tersine müdahalecidir. Piyasanın tüm topluma yayılması süreci kendiliğinden olmamalı, aksine toplum doğrudan ve yerinde müdahalelerle neoliberalizme uyumlu hale getirilmelidir. Yani piyasa kendiliğinden işlememeli, müdahaleyle etkin bir şekilde işletilmelidir. Neoliberalizmde müdahale olmadan piyasa, piyasa olmadan ekonomik özgürlük imkânsızdır. Ekonomik özgürlüğün mekânı piyasadır ve piyasayı düzenleyen rekabet, aynı zamanda toplumu da düzenleyen genel bir ilkedir. Neoliberalizm, siyasetin ve hayatın piyasa tarafından yönetildiği bir hayal gücüne sahiptir. Neoliberalizm, serbest piyasa *için* yönetir.

Neoliberalizmin Politik Hayal Gücü: Güvenlik

Serbest piyasa neoliberal hayal gücünün önemli bir unsuru olmakla birlikte, tek üretici ilkesi değildir. Neoliberalizmin politik hayal gücünün bir diğer önemli ayağı güvenliktir. Neoliberalizm kurulduğu andan itibaren büyümeyi yaymayı, bireysel özgürlükleri garanti altına almayı ve evrensel barışı tesis etmeyi amaçlamıştı.[13] Berlin Duvarı'nın yıkılmasından kısa süre sonra 'tarihin sonu'nu ilan ederek kurumsallaşan neoliberalizm, özellikle I. Körfez Savaşı ve 11 Eylül'den sonra başlatılan teröre karşı savaş(lar) yoluyla hegemonyasını iyice sağlamlaştırdı. Ancak, özellikle 11 Eylül saldırılarından sonra güvenlik politikasının iyiden iyiye neoliberalizmin temel ilkesi haline geldiğine tanıklık ettik. Fakat bu, güvenlik politikasının sadece 11 Eylül'le başladığı anlamına gelmemelidir. Zira güvenlik politikası, 11 Eylül ve akabinde bir doktrin haline gelen teröre karşı savaştan daha önce de vardı. Ancak, güvenliğin bir politika olarak kalıcılaşmasında ve neoliberal

---

[12] *A.g.y.*, s. 132.

[13] Bkz. Paul Krugman, *The Conscience of a Liberal*, W. W. Norton & Co, New York, 2008; Joseph Stiglitz, *Towards a New Paradigm for Development: Strategies, Policies, and Processes*. Geneva, Prebisch Lecture, UNCTAD, 1998.

toplum inşasının kurucu bir ilkesi hâline gelmesinde 11 Eylül saldırıları hayati bir rol oynamıştır. Neoliberalizmin politik hayal gücünde yaşam bir savaş alanı olarak görülür, çünkü tehlikeli olayları ortaya çıkaran bizzat yaşamdır. 'Olay'ın ortaya çıkmasından sürekli korkan neoliberalizm, güvenlik ve militarizmin toplumsal yaşamın biçimlendirici ve üretken ilkeleri olarak algılandığı bir rejimdir.[14]

Biyometrik pasaportlar, sürekli artan askerileşmiş sınırlar, tel örgüler ve olağanüstü hâlin olağanlaştığı güvenlik bölgeleri, silahlı insansız hava araçları ve sürekli güncellenen ceberut terör yasaları çağında, insan hakları 'demokrasi' adına askıya alınabilir, 'demokrasiyi korumak için' masum siviller insansız hava araçlarının ahlak dışı saldırılarıyla öldürülebilir, 'insan onurunu korumak' adına işkence meşrulaştırılabilir. Bir güvenlik rejimi olan neoliberalizmin amacı, bu anlamda, muhalefetin her türlü biçimini bastırmak, böylece olayların imkânsızlığını garanti altına almaktır. Neoliberalizm yeni bir toplumsal proje için etkin bir şekilde çabalayan olumlayıcı bir politikadan çok, kitleleri seferber eden tek gücü güvenlik ve korku olan bir 'tepkisel politikadır.'[15]

Neoliberalizmin politik hayal gücünde güvenlik bütün yaşamın odağında yer alır, neredeyse bütün tartışmalar güvenlik kavramı üzerinden yürütülür. Öyle ki güvenlik adeta yeni bir 'ideoloji', dahası yeni bir 'din' haline gelmiştir.[16] Yaşamı güvenlik meselesine indirgeyen neoliberalizm, güvenlik sağlama adına baskı ve şiddeti meşrulaştıran devlet iktidarını yeniden üretir, hatta yaşamı ceberut devlet egemenliklerinin hizmetine sokar. Güvenlik, neoliberalizmin tehlike ve tehdit hayaletini seferber ederek nüfusları normalleştirmesinin ve sindirmesinin bir aracıdır.

---

[14] Michael Dillon, *Politics of Security*, Routledge, Londra, 1996; ayrıca bkz. Giorgio Agamben, 'Security and Terror', *Theory & Event* 5(4), The Johns Hopkins University Press. Retrieved November 29, from Project MUSE database, 2001.

[15] Slavoj Žižek, *In Defense of Lost Causes*, Verso, Londra, 2008, s. 41.

[16] Mark Neocleous, *War Power, Police Power*, Edinburgh University, Edinburgh, 2014, s. 11.

Neoliberalizmin Politik Hayal Gücü: Biyopolitika

Güvenliğin sürekli üretimi, neoliberalizmin bir ideoloji ve program olarak işlemesi için hayatidir. Ancak neoliberal hayal gücü, yaşamı aynı zamanda biyolojik olarak da algılar.[17] Foucault (neo)liberalizmin, savaş, güvenlik ve biyolojiyle seferber ettiği nüfusları kontrol altında tutarken, biyopolitik olarak nasıl işlediğini çok etkili bir biçimde göstermişti.[18] Foucault'yu güncelleyerek söylersek, neoliberalizm için hayat öncelikle biyolojik, somatik ve bedenseldir. Bu konuyu daha da berraklaştırmak için, Platon'un beden hakkındaki görüşlerini hatırlamak faydalı olabilir.

Platon *Devlet*'te[19], bedenin üç merkezi olduğunu yazar: kafa, kalp, karın. Kafa yönetirken diğer iki parça da onu destekleyici bir rol oynar. Her parça farklı bir amaç gütse de, aslında paylaştıkları ortak zemin aynıdır: bedene ve onun ruhuna hükmedip toplumun uyum ve istikrarını korumak. Toplum bedenle benzer şekilde işlev gördüğünden dolayı, 'body politic', yani devletin siyasal organlarının oluşturduğu cüsse olarak siyasallaşmış beden, 'kamu yararı'nın korunması için elzemdir. Bu yüzdendir ki Platon, siyasallaşmış beden kavramını sadece fiziki bedene ilişkin olarak değil, onun ruhunu ve insan ve toplum ile olan birlikteliğini betimlemek için de kullanır. Bedenin hem teknik hem de organik yanlarına gönderme yapan siyasallaşmış beden, Platon'a göre 'güvenli ve uyumlu' bir rejimdir.[20]

Platon için siyasallaşmış bedenin tarihi, düzensizliğe karşı düzeni hâkim kılmanın tarihiydi. Siyasallaşmış beden belirsiz olanı belirli kılan, yani 'kaos' tehdidine karşı koymak için topluma hükmedip, huzur ve sükûnu tesis eden bir rejimdi. Başka bir deyişle, beden bir savaş alanı olarak görülüyordu, çünkü verili düzenin uyumunu bozabilirdi. Neoliberalizmin

---

[17] Roberto Esposito, *Bìos: Biopolitics and Philosophy*, Minnesota University, Minneapolis and Londra, 2008.

[18] Michel Foucault, *Security, Territory and Population: Lectures at the Collège de France 1977–1978*, Palgrave, Basingstoke, 2007; ayrıca bkz., *The Birth of Biopolitics*, 2008.

[19] Plato, *The Republic*, Agora Publications, Mills. MA, 2001.

[20] Plato, *The Republic*, s. 195.

siyasallaşmış bedeni, Platon'un siyasallaşmış beden kavrayışıyla benzerlikler taşır. Deleuze Spinoza'nın 'bir bedenin nelere kadir olduğunu bilemeyiz' sözünün bir savaş çığlığı olduğunu söylediğinde, amacı yeni bir felsefe ve öznellik kavrayışı, aşkın felsefeye karşı gelişecek içkin bir mücadeleyi tanımlamaktı.[21] Neoliberalizm için de 'bir beden nelere kadirdir?' bir savaş çığlığı olarak algılanır, çünkü beden her şeyi yapmaya gücü yeten bir potansiyellik alanıdır. Neoliberalizm bu açıdan 'bir beden nedir?' sorusuna verilen metodik bir yanıttır. Bedenin oluşup neler yapabileceğini bilmek neoliberalizm için hayati önemdedir, çünkü beden 'felaket tehdidini' her an cisimleştirebilecek bir potansiyel taşır.[22]

Neoliberal kontrol toplumunda beden dijitalleşmiştir. Dijital ağlar, bedeni (ve yaşamı) yapılandıran yeni merkezlerdir. Bedenlerin dijital ağlarla küresel denetimi, tek tek bedenlerin biyometrik gibi ileri gözetim teknolojilerince hedef alınması, yaşamı kod ve şifrelerle manipüle edilen ve düzenlenen bir düzleme çekmiştir. Neoliberalizm bedenleri oluşturan, kuran yeni dijital biyopolitik stratejilerle iş görür. Dijital teknoloji yoluyla bedenin duygulanımsal kapasitesini hedefleyen neoliberalizm, bedeni bir şifreye ve veri bankasına dönüştürmüştür.[23]

Her türden mutlak normatif düşünmeyi yerinden eden beden, belirsizliklerle doludur ve yaşama içkindir. Tehlikeli olayları yaratabilecek, sayesinde varlığın oluştuğu dirimsel bir güce sahiptir beden. Bu anlamda beden, 'olaysal' bireyin harekete geçirdiği potansiyelliklerden oluşan bir içkinlik sahasıdır. Bu durumun en iyi örneklerinden biri, olayın potansiyel gücünün düşünme ve eyleme biçimlerimizi kökünden değiştirdiği 11 Eylül saldırılarıdır. Olay yıkıcılık içerdiği için, neoliberalizm her şeyden önce olaya karşı koymaya, olayın önünü almaya çalışır. Yaşamın ve içinde yeşeren bedenlerin radikal belirsizliği, neoliberal biyopolitikanın haya-

---

[21] Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, Zone, New York, 1992, s. 255.

[22] Dillon ve Reid, *The Liberal Way of War*, s. 108.

[23] David Lyon, *Surveillance Society: Monitoring Everyday Life*, Open University, Buckingham, 2001, s. 75.

tın her alanını kaplayacak genişlikte işlemesini kolaylaştırmıştır.

Neoliberalizmin politik hayal gücü işte bu anlamda 'biyopolitikanın genel çerçevesi' içinde düşünülmelidir. 'Ancak liberalizmin ne...olduğunu kavradığımızda biyopolitikanın bugün ne olduğunu kavrayabiliriz', demişti Foucault.[24] Verili düzenin iktidarsızlığı neoliberal biyopolitikanın en büyük korkusudur. Neoliberal hayal gücünün kitleleri küresel çapta pasifize etme ve sindirme stratejilerine ilişkin herhangi bir tekil aygıt varsa, işte o biyopolitikanın ta kendisidir. Günümüzde neoliberal biyopolitika, topluma daha önce hiç olmadığı kadar yerleşmiş, sıradan mekânlara ve gündelik hayatın merkezine kazınarak, istisna olmaktan çıkıp toplumsal bir norma dönüşmüştür.

Marx emek gücünün 'türsel varlığının' oynadığı özgün rolü ve sermayenin türsel varlık olarak gerçekleşme sürecinin önemini ısrarla vurgulamıştı. Benzer şekilde Foucault, biyopolitikanın nüfusu türsel varlık olarak nasıl şekillendirdiğini ortaya koymuştu. Neoliberalizmle birlikte ise beden salt potansiyellik olarak biyopolitikanın nesnesine, bir metaya dönüşüp, kendi kendisini edimselleştirme kapasitesine sahip bir emek gücüne evirilmiştir.[25] İşte bu nedenle neoliberal biyopolitikanın nesnesi içkin nitelik olarak yaşamdır; yani varlığın kendisini edimselleştirme potansiyeline sahip içkin bir yaşam. Ki neoliberalizme 'yaşayan bireyin kapasitesi olarak emek gücü'[26] biçiminde, zamansal olasılığın açık ufkunu sağlayan da yaşamın bu içkin, kendi kendisini gerçekleştirebilen, aşabilen yönüdür. Neoliberal biyopolitika yaşamı bugün radikal bir biçimde olumsal bir kuvvet olarak, sonlu varlıkların oluşlarının sonsuzluğunu ya da 'olaysallığını' içeren açık bir tarihsellik olarak yorumlar. Bundan dolayı türsel varlıklara ve olaylara dair duyulan biyopolitik kaygı, yaşam biyopolitikasıyla yer değiştirmiştir, çünkü biyolojik türlere yönelik müşterek tehdit bizzat yaşamın kendisinden çıkmaktadır. Olay-

---

[24] Foucault, *The Birth of Biopolitics*, s. 22.

[25] Kiarina Kordela, '(Psychoanalytic) Biopolitics and BioRacism', *Umbra (a): A Journal of the Unconscious* (21), ss. 11–24.

[26] Karl Marx, *Capital: Vol. 1*, Penguin, Harmondsworth, 1976, s. 274.

sallaşma ihtimali olan tehdit yaşamdan geldiği için, her şeye karşı savaş neoliberal biyopolitikanın yaşam mottosudur. Neoliberal biyopolitikanın her şeye karşı savaşının bir sınırı yoktur.

Neoliberalizmin Politik Hayal Gücü: Teknoloji

Neoliberalizmin bir başka hayal gücü daha vardır: o da teknolojidir. Neoliberalizm neredeyse her soruna serbest pazar temelli ve teknoloji odaklı çözümler sunmayı ve bunu yaparken de herhangi bir pratik veya politik kısıtlamaya tabi olmamayı hayal eder. Neoliberalizm örneğin, toplu taşımanın ücretsiz olmasını istemez; bunun yerine müdahale yoluyla fiyatların inip çıktığı, kendi iradenizle istediğiniz her an araç çağırabileceğiniz podlar, uygulamalar, sistemler kurar. Neoliberalizm için teknolojik çözümler son derece rasyoneldir; teknoloji yaşadığımız siyasal ve toplumsal sorunları ortadan kaldırma kudretine sahiptir. Onun dışındaki çözümleri tartışmak zaman kaybıdır. Bu nedenle mevcut neoliberal hayal gücü, her sorunu metalaştıran ve depolitize eden bir tekno-optimizme ve 'serbest piyasaya uygun bir demokrasi'ye dayanmaktadır.[27] Neoliberal hayal gücünün bu anlamda çoktan tekniğe teslim olduğu söylenebilir.[28] Neoliberalizm özgürlüğü, ontolojik özgürlükten ziyade ekonomik veya teknolojik özgürlük olarak algılar. Ancak Berardi'nin de özlü olarak belirttiği gibi, asıl özgürlük 'önceden belirlenmiş biçimlerden bağımsızlık ve dolayısıyla herhangi bir Büyük Öteki'nin zihninde olmayan formları oluşturma imkânı'dır.[29]

Neoliberalizm bu yüzden, her ne kadar kendini entelektüel bir doktrin ve program olarak sunsa da, bir sorunu çözerken daha fazla teknoloji ve daha fazla post-politik yönetimsellik vaat etmenin ötesine geçemez.[30] Neoliberalizme göre

---

[27] Bkz. Wolfgang Streeck, *How Will Capitalism End? Essays on a Failing System*, Verso, Londra, 2016, s. 165.

[28] Michael Sacasas, 'The Rhetorical "We" and the Ethics of Technology', 3 Aralık, 2017, https://thefrailestthing.com/2017/12/03/the-rhetorical-we-and-the-ethics-of-technology/ (Erişim: 9 Ocak 2018).

[29] Franco B. Berardi, *Futurability: The Age of Impotence and the Horizon of Possibility*, Verso, Londra, 2017, s. 58.

[30] Bkz. Ali Rıza Taşkale, *Post-Politics in Context*, Routledge, Londra, 2016.

teknoloji iyidir, çünkü insanları ve toplumları güçlendirir. Bu argümana kimsenin itiraz ettiği söylenemez. Ancak bu noktada şöyle bir soru da bir o kadar gereklidir: Peki, kimler teknoloji ve bilgi sağlamaktadır? Google, Apple, Tesla Motors gibi markalaşmış şirketler, CEO'lar ve Elon Musk, Mark Zuckerberg, Jeff Bezos gibi mühendisler, yatırımcılar, mucitler. Dolayısıyla, şirketler, yatırımcılar ve mühendisler için iyi olanın insanlar ve toplumlar için de iyi olarak sunulduğu bir döngüyle karşı karşıya kalırız.[31] Daha da önemlisi, günümüz teknolojileri asla tarafsız değildir; aksine, bu teknolojiler neoliberal kapitalist düzene sıkı sıkıya bağlı şirketler ve diğer toplumsal ve politik yapılar tarafından kontrol edilmektedir. Mühendisler, tasarımcılar ve gurular çoğunlukla kâr amacı güden şirketler, sosyal medya siteleri tarafından istihdam edilmektedir.[32] Şu anda görünen durum, neoliberal kapitalizm içinde kaldığımız sürece, teknolojinin prekarizasyon biçiminde artan oranda bir proleterleşme sürecini beraberinde getirdiğidir.[33] Teknolojik yeniliklerin tamamen gizli tutulduğu, şirketlerin ve girişimcilerin bu teknolojileri icat edip kullanırken şeffaf olmadıkları bir düzende, şirketlerin ve onların sahiplerinin sapkın fantezilerini teknoloji yoluyla yaşamasının önünde hiçbir engel yoktur. Yapay zekânın beyin bilgisayar ara yüzlerini gasp edip düşüncelerimizi ele geçirdiği bir gelecek çok da uzak değildir.[34] Dolayısıyla, internetin ve şirketlerin izin verdiği sınırlar içerisinde gelişen ifade çeşitliliğinin özgürlük getirmeyeceğini öngörmek o kadar da zor değildir.

---

[31] Fred Turner, 'Don't Be Evil: Fred Turner on Utopias, Frontiers, and Brogrammers', *Logic* 3, 2017, https://logicmag.io/03-dont-be-evil/ (Erişim: 9 Ocak 2018).

[32] Astrid Mager, 'Defining Algorithmic Ideology: Using Ideology Critique to Scrutinize Corporate Search Engines', *triple-C: Communication, Capitalism & Critique* 12(1), 2014, ss. 28-39.

[33] Matthew Flisfeder, 'The Ideological Algorithmic Apparatus: Subjection Before Enslavement', *Theory & Event* (Yakında çıkacak).

[34] Anthony Cuthbertson, 'Artificial Intelligence Could Hijack Brain-Computer Interfaces and Take Control of Our Minds', *Newsweek* 11 Ağustos, 2017, http://www.newsweek.com/artificial-intelligence-hijack-brain-computer-interface-control-decisions-ai-705511 (Erişim: 9 Ocak 2018).

Şu ana kadar gördük ki, neoliberalizmin politik hayal gücü ve insan ve toplum tasarımı, aslında dört temel üzerinden kendisini var etmektedir: piyasalaşmış insan, güvenlikleşmiş insan, biyolojikleşmiş insan ve teknolojikleşmiş insan. Ancak, şunu da belirtmek yerinde olacaktır: kavramsallaştırdığımız bu dört unsur birbirlerini asla çizgisel bir biçimde takip etmezler, belirlemezler. Tıpkı neoliberalizmin, bahsettiğimiz bu dört unsurla determinist olmayan özgül bir ilişki içinde olması gibi, her hayal gücü de diğerleriyle determinist olmayan bir şekilde bağlıdır. Diğer bir deyişle, neoliberalizm ve onun politik hayal gücünü oluşturan serbest piyasa, güvenlik, biyopolitika ve teknoloji arasında sabit ve determinist olmayan dinamik bir ilişki vardır. Gerek neoliberalizm gerekse onun politik hayal gücünün temel unsurları saf bir biçimde var olmazlar; her hayal gücü başka bir hayal gücüne karışabilir, her hayal gücü başka bir hayal gücüyle beraber var olabilir. Örneğin, güvenlik politikasının yüceltilmesi serbest piyasanın geride bırakıldığı anlamına gelmez. Ya da teknolojik çözümler biyopolitikanın tedavülden kalktığını göstermez. Bir hayal gücü içerisinde, her zaman farklı hayal güçleri aynı anda işleyebilir. Burada önemli olan, hem neoliberalizmin hem de onun politik hayal gücünü oluşturan unsurların çizgisel bir biçimde ortaya çıkmadığını, birbirini takip etmediğini kavramaktır.

Öyleyse amaç, neoliberalizmin yaşama hayal gücü düzeyinde müdahale eden, onu doğrudan manipüle eden yönlerine odaklanarak, kavramın günümüzde aldığı yeni biçimlere dair dinamik bir analiz sunmak olmalıdır. Çünkü neoliberalizm, radikal eleştiri ve devrimci politikanın rolünü ve olanaklarını tümden değiştiren, insan kapasitesini sürekli azaltan bir hayal gücü empoze etmenin derdindedir. Aslında hayal gücüne karşı savaş, neoliberalizmin kuruluşuna kadar götürülmelidir. İnsanlığın psişik hayal gücüne açılan (neo)liberal savaş, hayal gücünün tüm siyasi kullanımlarını fanatik ve deli olarak damgalamaktan geri durmamıştır.[35]

---

[35] Dominique Colas, *Civil Society and Fanaticism: Conjoined Histories*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1997; Alberto Toscano, *Fanaticism: On the Uses of an Idea*, Verso, Londra, 2010.

Antagonizma ve çatışmayla baş etme becerisi olmayan neoliberalizm, bu yüzden her türlü muhalefetin şeytanlaştırılması ya da radikal eleştirinin 'kötü', 'terörizm' gibi ahlakçı kodlar üzerinden cezalandırılması yoluyla işleyen kültürel ve ideolojik bir savaş aygıtıdır. Neoliberalizm insanların hayal gücünden yoksun bırakıldığı ve yalnızca 'uyumlu' hayatlar sürdüğü bir hayal gücüne sahiptir. Sahici olayların gerçekleşmesine tahammülü olmayan neoliberalizm, çatışma ve karşıtlıkların emildiği, insanların radikal toplumsal dönüşüm ya da kolektif eylem talep etme imkânından yoksun bırakıldığı, hayal gücüne karşı açılmış topyekûn bir savaştır.

Aslında tam da bu nedenle eksik bir proje olarak kalmaya mahkûmdur, çünkü kurulduğu temel kusurludur. Yaşam tümüyle piyasalaştırılamaz, yaşam tümüyle güvenlikleştirilemez, yaşam tümüyle biyolojikleştirilemez, yaşam tümüyle teknolojikleştirilemez. Yaşam ontolojik bir kategori değildir; aksine sürekli değişen tarihsel ve politik pratiklerin bir ifadesidir. Özetle yaşam, bir antagonizmalar ve çoğulluklar toplamıdır. Farklılıklar ve antagonizmalar tümüyle sömürülemez.

Neoliberalizm bu yüzden herhangi bir kurtuluş vaadinden yoksundur; ya da Kübalı yazar Alejo Carpentier'dan ödünç aldığımız bir sözle söylersek, 'hayal gücünün sefaleti'dir.[36] Ürettiği, zihnen yoksul insanlardan başka bir şey değildir. Neoliberalizm bu nedenle alternatif hayal güçlerini bastırma rejimi olarak anlaşılmalıdır. Naomi Klein'ın ifade ettiği gibi, neoliberalizm 'kolektif hayal gücümüze, kendi kasvetli sınırlarının dışındaki herhangi bir şeye gerçekten inanma kabiliyetimize' açılmış bir savaştır.[37] Neoliberalizm gücünü, kısmen de olsa, hayal gücünü soğurup tüketmekten alır.

Bu bağlamda gelecek zorluklarla yüzleşmede demokratik ve ilerici bir yol bulma çabası, zihnimizin siyasal meselelere sadece ve sadece piyasacı, biyopolitik, teknolojik, güvenlikçi

---

[36] Alejo Carpentier 'On the Marvelous Real in America', Lois Parkinson Zamora and Wendy Faris (eds.) *Magical Realism: Theory, History, Community* içinde, Duke University, Durham, 1995, s. 85.

[37] Naomi Klein, 'Author Naomi Klein speech to Labour Party Conference', 26 Eylül, 2017, http://press.labour.org.uk/post/165759935209/author-naomi-klein-speech-to-labour-party (Erişim: 9 Ocak 2018).

çözümler sunan neoliberal kısıtlamalardan azade olmasını gerektirmektedir. Bir diğer deyişle, hayal gücü neoliberalizmin boyunduruğundan kurtarılmalıdır. Bugün beraber yaşadığımız ve bizi her açıdan kötürüm kılan bir sistemin yapısal sorunlarının gelecekte daha fazla serbest piyasa, daha çok güvenlikçi politika, daha çok biyopolitik aygıt ve teknokrasi yardımıyla çözüleceği inancı, aynı problemlerin sorumluluğunu üzerimizden atmaktan başka bir işe yaramayacaktır.

Determinizmin yeni bir türü olarak nitelendirebileceğimiz bu anlayış, depolitize bir siyaseti kutsadığı gibi, en temelde hayal gücünün yoksulluğunu da ortaya koymaktadır. Dolayısıyla neoliberalizmle savaşa girmek, onun tasarladığı öznelliğin dışında kalan başka bir siyasal öznelliği, onun empoze etmeye çalıştığı hayal gücünü karşısına alan devrimci bir hayal gücü yaratmayı gerektirir. Neoliberalizmin bizim yerimize hayal etmesine izin verilmemelidir.

Devrimci Hayal Gücü

Peki, ilerici toplumsal hareketler neoliberalizmin politik hayal gücüne nasıl cevap vermelidir? Ne tür politik müdahaleler neoliberalizmin hayal gücü üzerindeki hegemonyasını aksatabilir? Ya da devrimci hayal gücü derken neyi anlamalıyız? Son bölümde, devrimci hayal gücünün olası eskizlerini çizerek yazıyı sonlandıracağım.

Devrim ve hayal gücü arasındaki ilişkiye dair çok şey yazıldı, söylendi. Ancak, Jean Paul Sartre'ın var oluşçuluk üzerinden hayal gücüne dair yaptığı saptamaların devrimci bir hayal gücü yaratımında oynayabileceği rol üzerine yapılan çalışmalar neredeyse yok gibi. İşte bu bölüm bu boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır. Jean Paul Sartre'ın hayal gücü üzerine yazdıkları devrimci bir hayal gücü yaratımı için önemlidir, zira Sartre, hayal edemeyen, 'gerçeğin mutlaklığı'na esir olan bir bilincin, çevresindeki imkânları görme ve algılama kabiliyeti olmadığını savunur. Sartre'a göre hayal etme eylemi özünde 'büyülü bir eylem'dir.[38] Büyülüdür, çün-

[38] Jean Paul Sartre, *The Imaginary: A phenomenological psychology of the imagination*, Routledge, Londra, 2004, s. 125.

kü imgesel formlara ve görüntülere atıfta bulunur. Büyülüdür, çünkü özgür bilinç 'her zaman bir görüntünün gerçek yapısını formüle edebilir ve böylece gerçekleşebilir imkânlara sahip hayali imgeler oluşturabilir.'[39] Özne, bu hayali imgelerin var olduğunun farkındadır, ancak bunların gerçekleşebilir olduğunu bilmez. Gerçekleşebilir olasılıklar ile gerçek dünya arasındaki bu uçurumda, bir şeylerin eksik olduğu ve bu eksikliğin bir şekilde aşılabilir olduğuna dair bir farkındalık yatar. Sartre bu meseleyi, iki gelecek arasındaki bir salınım olarak, 'hiçliğin iki yönü'[40] olarak kavramlaştırır: *yaşanmış gelecek ve hayal edilmiş gelecek*. Yaşanmış gelecek, 'mevcut algılamamın geliştiği zamansal zemindir', hayal edilen gelecek ise 'kendisi için belirlenen, ancak henüz bulunmayan bir gelecektir.'[41] Yaşanmış gelecek gerçek geçmiş gibidir, 'şimdiki, geçmiş ve gelecek yapılarla ortaya çıkar, dolayısıyla gerçeğin temel yapıları olan geçmiş ve gelecek eşit derecede gerçektir. Yani gerçekleşen bir tezi birbiriyle ilişkilendirir.'[42] Bu anlamda yaşanmış gelecek zaten edimseldir, 'tutucu bir gelecektir, varışını müjdelemek çok fazla hayal gerektirmez.'[43]

Fakat hayal edilmiş gelecek, kendisi tarafından, kendisi için, arzulanan bir yokluk veya var olmama şeklinde ortaya çıkar. Sartre bir bilincin özgür olabilmesi için, gerçek dışılığa ilişkin bir önerme ortaya koyması gerektiğini ısrarla belirtir. Ona göre hayal gücü her zaman 'belirli bir hiçlik' içerir, çünkü sözü edilen nesnenin yokluğuyla veya var olmamasıyla tanımlanır. Olumsuzluk bu bakımdan hayal gücünün kurucu unsurudur; hayal gücü bizzat hayal gücü olduğu için gerçek dışıdır. Başka bir deyişle, 'birinin inkâr ettiğini hayal etmek gerekir.'[44] Hayal edilmiş gelecek, bir anda, gerçeklikle ilişkili bir biçimde 'ulaşılamaz' olarak ortaya çıkar. Bu açıdan bakıldığında bilincin dünyayı hem kendi 'sentetik mutlaklığı'

---

[39] Andy Merrifield, *Magical Marxism: Subversive Politics and the Imagination*, Pluto, Londra, 2011, s. 143.

[40] Sartre, *The Imaginary*, s. 182.

[41] *A.g.y.*, s. 182.

[42] *A.g.y.*, s. 182.

[43] Merrifield, *Magical Marxism*, s. 144.

[44] Sartre, *The Imaginary*, s. 188.

içerisine yerleştirebilmesi hem de hayal edilen nesneyi yokluk, ulaşılamaz olma olarak konumlandırabilmesi gerekir. Dolayısıyla hayal gücü bilince ek bir şey değil, yalnızca bilinçli eylem yoluyla var olduğu için bir çeşit bilinçtir aslında. Hayal gücü, 'bilincin doğasında olan bir ilişki veya yapıdır.'[45] Bu nedenle bilinç, hayal edebilmek için 'bütün belirli gerçeklerden azade olmalı ve bu özgürlük aynı anda dünyanın kuruluşu ve yok oluşu olan "dünya-içinde-olma" olarak tanımlanabilmelidir.'[46]

Bununla birlikte hayal gücü eyleminin mevcut dünya ile de bir ilişkisi vardır, çünkü *bu* dünyada olumsuzluk şeklinde, yokluk ya da var olmama şeklinde gerçekleşir. Yani hayal gücünün olumsuzluk içeren yanları mutlaka gerçek nesnelerle bazı ilişkileri de içermektedir. Gerçek dünyayı reddetme eylemi yoluyla, hayal gücü gerçek dünyanın varlığını varsayar.[47] Hayal gücünün ancak mevcut durumu karşısına aldığında bir anlamı olabilir. Hayal gücü vasıtasıyla gerçek dünyanın bayağılığı reddedilir ve belli bir mesafede tutulur. Özne bu yolla gerçek dünyanın mutlaklığına hapsedilmekten kendini kurtarabilir. Dolayısıyla hayal gücü, gerçekliğin maddi donukluğu ve tutuculuğu tarafından asimile edilemeyecek bir kendiliğindenlik ve reddedişe sahiptir. Bilinç hayal edebileceği sürece gerçek dünyanın sınırlarını aşmakla; hastalıklı düşüncelerden ve yabancılaşmış dünyadan kaçmakla mükelleftir. Bu anlamda hayal gücü var olandaki bir başka olasılıktır, var olmayan gerçek bir potansiyeldir. O 'her durumda var olanın aşıldığı "somut bir şeydir."'[48]

Sartre'dan feyz alarak söylersek, özne, bireysel veya kolektif hayal gücü vasıtasıyla, hem değişir hem de değiştirir. Zaten hayal gücü belirlenmişse, o artık hayal gücü değildir. Bu bağlamda hayal gücünün kullanımı, insanları gerçeklikle özgür ('hiçleyici') bir ilişki içine sokar. Dahası, öznenin gerçekliğin ötesine geçmesine ve onu değiştirebilmesine imkân

---

[45] Ronald Grimsley, 'Two Philosophical Views of the Literary Imagination: Sartre and Bachelard', *Comparative Literature Studies* 8(1), 1971, s. 48.

[46] Sartre, *The Imaginary*, s. 186.

[47] Grimsley, 'Two Philosophical Views'(...), s. 49.

[48] Sartre, *The Imaginary*, s. 187.

sağlar. Hayal gücü düşünme ve eyleme imkânlarını genişleterek mevcut durumu dönüştüren hayati bir kuvvettir. Hayal gücü eylemi geleceğe bakar ve gelecekteki potansiyelleri özgürleştirir.

Sartre bu anlamda hayal gücünün verili düzenden nasıl özgürleştiğini kavramsallaştırır. Hayal gücü, verili olanla bağını kopardığında bir anlam taşır. İçinde yaşadığımız neoliberal toplum ise hayal gücünü köleleştiren bir toplumdur. Bu, özellikle yapısal sorunlarımızla ilgili yapılan tartışmalarda görülebilir. Örneğin, 'yapay zekâ olarak sermayeye bağımlı olmayan bir yaşam biçimini kavramlaştırmanın ötesinde, sermayenin gücünün düzenlenebileceği bir durumu bile düşünemediğimiz bir noktaya ulaştık.'[49] Günümüzde sermaye o kadar bağımsızdır ki, devlet artık bir güç olarak varlığını yitirme noktasına gelmiştir. Günümüzde neoliberalizm için hesap verebilirlik ilkesi o kadar lüzumsuzdur ki, şirketler artık hiçbir kural tanımadan dünyayı istedikleri gibi yönetmektedir. Neoliberalizm, hayal gücünün yerini algoritmaların, serbest piyasanın, biyopolitikanın aldığı bir sistemdir. Hayali, siyasetin ve antagonizmaların olmadığı bir dünya yaratmaktır. Dahası, neoliberalizmin politik hayal gücü sorunları depolitize etmenin peşindedir. Eğer siyaset, belirsizlik ve anlaşmazlıkların bizi esir aldığı bir ortamda ne yapılacağına karar veren bir ortaklıksa, neoliberal hayal gücü bu ortaklığın baypas edilmesidir. Eğer devrimci hayal gücü belirsizliğin olumlanmasıysa, neoliberalizmin politik hayal gücü bunun inkâr edilmesidir. Eğer neoliberalizm meselelerin serbest piyasa, güvenlik, biyopolitika ve teknoloji yoluyla çözülmesi gerektiğini dikte eden bir hayal gücüne sahipse, devrimci hayal gücü insanların kendilerini ve toplumlarını nasıl değiştirebildiklerini, yaratıcı bir şekilde nasıl yeni şeyler inşa edebildiklerini tanımlayan bir olumsallıktır. Eğer neoliberal hayal gücü statükonun olumlanmasıysa, devrimci hayal gücü var olan yasaların, kurumların, temsiliyetin; özetle verili düzenin sorgulanması ve aşılmasıdır. Devrimci hayal gücü bu anlam-

[49] Anis Shivani, 'Oculus Grift', *Baffler* 37, 2017, https://thebaffler.com/salvos/oculus-grift-shivani (Erişim: 9 Ocak 2018).

da şeylerin başka türlü de olabileceğine dair bir inançtır. Devrimci hayal gücü gerçek değişimin motorudur.

Öyleyse neoliberal-şirketçi polis devletinden beklenen bütün barbarlıklar karşısında bizi ileriye taşıyacak yol, devrimci hayal gücünü sürekli diri tutarak, kendi deneylerimizi, kendi zeminimizi yaratmak ve kendi yanıtlarımızın peşinde koşmaktır – bu ise sadece *bu dünyada* yapabileceğimiz ve başarabileceğimiz bir süreçtir. Bu minvalde özgürleşmiş bir toplum, insanlarla insan olmayanların ortaklığı temelinde, yani ancak kolektif olarak inşa edilebilir. Bu kavrayış bizi derinleştirip zenginleştirmelidir. Bu yüzden mümkün olanı hayal edip denemenin zamanı çoktan gelmiştir, çünkü devrimci hayal gücünün verili düzenle hiçbir bağı yoktur. Tam tersine, onun karşısında konumlanır. Zaten özgürlük, var olan ile olacak olan arasındaki ilişki deneyimlendiği sürece anlamlıdır. Önemli olan, ısrarla deney yapmayı sürdürmektir. Bu yüzden sürekli düşlemeli ve yeniden düşlemeli, burada ve şimdi sürekli denemeliyiz. Neden mi? Çünkü 'düşleyebildiğimiz ve icat edebildiğimiz sürece, iktidardan bağımsız olarak düşünebildiğimiz müddetçe, yenilmeyeceğiz.'[50] Bu kavrayış radikal toplumsal değişim için, devrim için, politik stratejilerin geliştirilmesi için kullanılabilecek yöntemimiz olmalıdır. Unutmayalım ki en zayıf düşlerimiz bile gerçekleşebilir.

Devrim burada, insan ve insan olmayanların eylemleri ve seçimleri yoluyla yalnızca *bu dünya*da gerçekleşir. Bu anlamda gelecek, daha iyi olma hayalini kurmaya cesaret edebilenlere; eskimişin içinden yeniyi yaratıcı bir biçimde çıkarabilenlere; güçsüzlük ve tükenmişlikle malul boğucu neoliberal yaşam düşüncesine esir düşmeyenlere aittir.

---

[50] Berardi, *Futurability*, s. 162.

Öznellik, Örgütlenme, Devrim

Mustafa Demirtaş

Kendimizi öyle ifade etmeliyiz ki dünyayı nasıl değiştirmek gerektiği açıkça anlaşılabilmeli. Okurun değiştirme fikrine yönelmesi zorunlu değil ama dünyanın değiştirilebileceğinin tahayyül edilebileceğini açıkça görebilmesi lazım.[1]

Devrim, kurulu düzene meydan okunmasıyla yeni bir başlangıç biçiminde ortaya çıkar. Geçmiş bir olgu değildir; her zaman ve her durumda yeni bir toplumsal gerçekliği oluşturabilecek bir dönüşümdür. Gündelik yaşamın dönüştürülmesiyle, içselleştirdiğimiz eğilimlerle devamlılığını sağladığımız kurulu düzenin farklılaşmasıyla ilgili bir meseledir. Bu farklılaşma bünyesinde gizem barındırır. Yeni bir toplumsal gerçekliğin nasıl yaratılabileceğinin, başka bir dünyanın mümkün kılınmasının nasıl sağlanabileceğinin gizemini taşır. Devrimi tahayyül etmek bulunduğumuz yerden arkasını hiçbir zaman tam olarak göremeyeceğimiz bir sis perdesine doğru yol almayı gerektirir. Bu sis perdesinin aralanmasıyla açığa çıkacak yaşamın nasıl bir şey olacağını bilemeyiz. Bu bakımdan özgürlüğü, eşitliği, adaleti, demokrasiyi, refahı vb. arzuladığımız devrim süreciyle yeni bir toplumsal gerçekliğin yaratılması için riske de girmiş oluruz. Ya bu süreçte arzuladığımız şeyler gerçekleşmezse, gündelik yaşamımız daha kötü bir hal alıp içinden çıkılamayacak bir faşizmle örülürse... Kaybedecek şeylerimizin olduğu bir dünyada bu riske girmeye değer mi? Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Parti Manifestosu*'nda "proleterlerin zincirlerinden başka yiti-

[1] Theodor W. Adorno, *Teori ve Pratik Üzerine*, (Max Horkheimer ile söyleşi), çev. Orhan Kılıç, Metis, İstanbul, 2013, s. 60.

recekleri bir şeyleri yok. Kazanacakları bir dünya var"[2] derler. Fakat günümüzdeki küresel kapitalizmde yitireceğimiz şeyler varsa ve kazanacağımız dünya kendi içinde bir risk taşıyorsa, devrimi mümkün kılacak öznel ve toplumsal güçler olsa bile neden bu riske girelim ki? Neden gündelik yaşam biçimlerimizde radikal bir dönüşümü arzulayalım?

Bu metinde öncelikle "Neden Yapmalı?" sorusu üzerine düşünmeye çalışacağım. Yaşamlarımızın içerisine yerleşmiş olan iktidar ilişkilerinden bazılarını kavramaya yönelerek "Neden Yapmalı?" sorusuna verilebilecek yanıtları arayacağım. Daha sonra, yapılacak ya da hayata geçirilecek binlerce şey olsa da, o ilişkilerden kurtulmaya çaba gösterecek insanlar için "Ne Yapmalı?" sorusunun bugünkü koşullardaki anlamını sorgulayacağım. Bu metindeki amacım bu iki soru ve onlara verebileceğimiz yanıtlar dolayımıyla günümüzdeki küresel kapitalist sistemde ne olduğumuzun deneyimini düşünmek ve aynı zamanda olduğumuz şeyi dönüştürebilmenin öznel ve kolektif boyutlarını tartışmaya açmaktır.

Bu doğrultuda, "Neden Yapmalı" sorusu üzerinde durarak başlayalım. Bu sorunun kimi yanıtlarını irdelemeye çalışalım. Bu soruyu düşünürken bizi biz yapan ya da bizi oluşturan öznelliğimize yönelmemiz gerekiyor. Zira toplumsal ilişkilerimizi öznelliğimize dayanarak kuruyoruz; buna karşılık, bu ilişkilerimiz de öznelliğimizi sürekli yeniden üretiyor. İkisi arasında karşılıklı bir etkileşim söz konusu. Birkaç yüzyıl önceyi hesaba katarsak, öznelliğimizin kapitalizmle örülmeye başlanan toplumsal ilişkilerde kurulma sürecini büyük ölçüde kapatılma işlevine sahip kurumlarla, yani disiplinci aygıtlarla birlikte irdeleyebilirdik. Elbette bunu Michel Foucault daha önce hapishane, hastane, okul, fabrika, kışla gibi kurumlar çerçevesinde detaylı bir biçimde inceledi. Tüm bu kurumların amacının bireyleri sabitlemek olduğuna işaret etti: "Fabrika bireyleri dışlamaz, onları bir üretim aygıtına bağlar. Okul, bireyleri, kapatırken bile dışlamaz; onları bir bilgi aktarım aygıtına bağlar. Psikiyatri hastanesi bireyleri dışlamaz, onları

---

[2] Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Parti Manifestosu*, çev. Rekin Teksoy, Oğlak, İstanbul, 2010, s. 71.

bir ıslah aygıtına, bireyleri normalleştirme aygıtına bağlar. Islahevi ya da hapishane de böyledir."[3] Bu kurumların temel meselelerinden biri bireyleri normalleştirmektir. Boyun eğen, alışkanlıklara ve kurallara uyan, emirlere itaat eden, belirli bir cezai işlem uygulaması çerçevesinde otoriteye tabi kılınan özneler yaratmaktır. İşçinin, öğrencinin, askerin ya da mahkûmun kimliği, bedeni, arzuları ve hatta "ruhu" bu kurumlarda şekillenir ve oluşturulur. Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'nda ruhu, bedeni üretip biçimlendiren bir iktidar aracı olarak ele aldığı şu meşhur cümlesini hatırlayalım. "Bir siyasal anatominin sonucu ve aleti olan ruh; bedenin hapishanesi olan ruh."[4] Hapishanede, Judith Butler'ın deyişiyle, mahkûma bedeni üzerinde faaliyette bulunacağı bir tür "psişik kimlik" aşılanır. Mahkûm, bir davranış biçimine, bir itaat modeline uymaya zorlanır. Yönetsel bir aygıt olan hapishane ruhu ve zihni dönüştürerek öznenin sınırlarını belirler. Aynı şekilde, diğer disiplin aygıtları da öznelerin bedenlerini, hareketlerini, gündelik davranış kalıplarını şekillendirerek yeni kimlikler, yeni öznellikler oluşturur. Kısacası beden gözetlenir, uysallaştırılır, disipline edilir ve verimliliği kapitalizmde güçlü bir biçimde kullanılır. Kapitalizm, bedenin sahip olduğu güçlerin üretim gücü olarak kullanılmasını sağlar. Bu bakımdan, disiplinci aygıtlar iktidarın öznelleştirme aygıtlarıdır. Geleneksel kimliğin yıkımına ve yeni bir öznelliğin inşa edilmesine neden olurlar.

Aygıt kavramını belirli bir mekânın sınırlarının ötesinde düşünmeye başladığımızda ise kapitalizm, üretim ve özneleşme arasındaki ilişkiyi Louis Althusser'in ünlü metni "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları"nda da görebiliriz. Althusser, devletin kendi siyasal ideolojik aygıtının dışında kilise, haber, okul, sendikalar, kültürel kuruluşlar gibi başka ideolojik aygıtlara sahip olduğunu belirtir. Devletin ideolojik aygıtlarının temel işlevi devletin ideolojisini gerçekleştirerek doğrudan doğruya kapitalist üretim ilişkilerinin işleyişini sağla-

---

[3] Michel Foucault, "Hakikat ve Hukuksal Biçimler", *Büyük Kapatılma*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı, İstanbul, 2005, s. 245.

[4] Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge, Ankara, 2015, s. 68.

maktır. Bu aygıtlar, üst-yapıya aittirler, özneler için var olurlar ve kapitalist üretim ilişkilerinin yeniden-üretimini öznelerin vicdanında sağlarlar. Bu da aslında Althusser'in tabiriyle, öznelerin "işlediği" anlamına gelir. "Özneler 'işlerler': 'gerçekten de doğru olduğunu', başka biçimde değil de 'tam da böyle olduğunu' kabul ederler. Tanrı'nın emirlerine, rahibe, General De Gaulle'e, patrona, mühendise boyun eğmek gerektiğini, öteki insanları sevmek gerektiğini, vb. kabul ederler. 'Her şeyin (böyle) yolunda' olduğunu kabul ederek işlerler ve bir de '*Şükür, hep böyle olsun!*' çekerler."[5] Kapitalist toplumsal formasyonda, ideolojik üst-yapı yoluyla öznelerin maddi davranışlarında, yani vicdanlarında, her gün, her saniye üretim ilişkilerinin yeniden üretimi tesis edilir. İdeoloji, kapitalist sömürü ilişkilerinin yeniden-üretimi için özne olan bireyleri –ben ve sizleri– işletir. Sonuç olarak, Foucault ve Althusser'in teorik yaklaşımları, kapitalist üretim ilişkileriyle bireylerin özneye dönüştürülmesi, bireylerde bir öznellik oluşumu arasındaki bağlantıyı kurmamıza imkân tanır.

Günümüz Kapitalizminin Gücü

Küresel kapitalizmin gelişim sürecinde bu bağlantının kurulumunda birtakım farklı öğelerin ön plana çıktığı görülmektedir. Öznelliğin oluşumunun merkezinde artık "rekabet" ve "girişim" yer almaktadır. Neoliberalizm, rekabet ve girişimi teşvik eder; bunların yön verdiği birey anlayışını öznelliğimizin kurucu bir parçası haline getirir. Bu hususta, Foucault'nun neoliberalizm ve öznellik hakkındaki görüşüne değinilebilir. Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu* kitabında neoliberal tahayyülün, rekabet dinamiğine dayalı bir toplum ve girişimci bireyler yaratmak istediğini öne sürer. Klasik liberalizmin mübadeleye dayalı işleyişinin yerine, neoliberalizm rekabetçi bir işleyiş getirir. "Neoliberallerin tahayyül ettiği piyasa üzerine kurulu toplumda düzenleyici esası oluşturan, ürünlerin mübadelesi değil, rekabet mekanizmalarıdır."[6] Bu

---

[5] Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümertekin, İthaki, İstanbul, 2003, s. 113.

[6] Michel Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu*, çev. Alican Tayla, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul, 2015, s. 128.

mekanizmalarla, ticaretle sınırlı kalmayıp toplumun her alanına yayılan girişimci öznellikler üretilir. Elde edilmek istenen, salt ticaret etkisine değil, rekabet dinamiğine de tabi kılınan bir toplumdur. Şirketler toplumudur. Yaratılmak istenen *homo economicus* (iktisadi insan) ise, bir şirket, rekabet ve girişim insanıdır.[7] Bu bakımdan, rekabet ve girişimin yönlendirdiği birey anlayışının, yaşamlarımızın ve öznelliğimizin içkin bir parçası haline gelişi üzerinde ciddiyetle düşünmemiz gerekiyor. Evrensel bir piyasanın güdümünde ekonomi ve öznellik ele ele gidiyor. Günümüz kapitalizminin gücü, "ekonomiyi (ve iletişimi, tüketimi, refah devletini vb.) çok çeşitli yollarla öznellik üretimiyle eklemleme kapasitesinde yatıyor."[8] Böylece, kendini insan sermayesine dönüştürmek ve kendi kendinin girişimcisi haline gelmek için uğraşan ekonomik özneler ortaya çıkıyor.

Günümüz kapitalizmi rekabete kilitlenmiş çıkarcı özneler üreten stratejiler ve taktiklerle güçleniyor. Ayrıca bu özneler, üretim ve tüketim malları üzerinde çalıştıkları gibi kendileri üzerinde de çalışıyorlar; çoğu kişi pek çok farklı yoldan kendini insan sermayesine dönüştürerek öznelliğine yatırım yapıyor. Öznelliğe yapılan bu tarz bir yatırımla kendi çıkarını düşünen, dayanışma ve kolektif örgütlenmeden giderek uzaklaşan öznelerden oluşan bir yaşamın sürekliliği sağlanıyor. Yani, özneler kendilerini kapitalizmin arzuladığı biçimde ürettikleri ölçüde, strateji ve taktiklerle güçlenen kapitalist yaşamı da besliyorlar. Peki, bu yaşamda öznelerin çoğu zenginlik ya da maddi başarıya sahip olabiliyorlar mı? Elbette ki hayır. Çıkar ve rekabet mantığıyla biçimlenen özneler güvencesiz, geçici ve yarı zamanlı işlerde yer alıyorlar, istikrarsızlığın giderek arttığı yaşamlarında ancak borçlanarak ayakta kalabiliyorlar. Her eylemlerini kendi sermayelerine bir yatırım olarak gerçekleştirdikçe, bir projeden diğerine geçtikçe daha da yoksullaşıyorlar. Yeni bir bilgisayar yazılımını, yeni bir dili öğrenmek için çabalıyorlar; her gün giyimlerine özen

---

[7] *A.g.y.*, s. 128.

[8] Maurizio Lazzarato, *Göstergeler ve Makineler*, çev. Ferda Nur Demirci, Otonom, 2015, s. 239.

gösterip iyi konuşma gücünü en yüksek düzeye çıkararak patronlarını etkilemeye çalışıyorlar. Zira patronları tarafından kendilerine tüketim eylemlerinin sonsuz tekrarında her an ellerinden alınabilecekleri bir yaşam sunuluyor. Kurumların büyük çapta taşeronluğa başvurması, sözleşmeli işler, yeteneğe göre ücret, ödüllendirme ve teşvik sistemleriyle de yanlarındaki kişilerle bırakın dayanışma ve örgütlenme içinde olmayı, onları rekabet edilecek özneler olarak görüp geride bırakmaya çalışıyorlar. Fakat sorun şu ki, ileriye atılan her adımla yaşamın güvencesizliği ve belirsizliği daha da büyüyor. Çıkar ve rekabetin tahrip edici gücü arttıkça öznelerin kendi adına düşünmeleri, kendi kendilerini yönetme kapasitelerini gerçekleştirmeleri olasılığı giderek azalıyor. Günümüz kapitalizmi, yeni öznellik biçimleri üreterek öznelerin kendisine bağımlı kılındığı yeni bir toplumsal gerçeklik yaratıyor.

Öznellik Eleştirisine Yönelmek

Bugün ne olduğumuzun, sadece geçmişimizin değil, bugünümüzün de ne olduğunun deneyimini bu gerçeklikle birlikte düşündüğümüzde, kendi irademizle sahiplenmediğimiz, bize ait olmayan bir yaşamı yaşamakta olduğumuz açığa çıkıyor. O halde "Neden Yapmalı?" sorusu neoliberalizme ya da günümüz kapitalizmine karşı yaşamlarımızı sahiplenmekle, çevremizi kuşatan baskılara ve kurumlara karşı öznelliğimizi kendimizin üretmesiyle ilgili bir mesele olarak karşımızda duruyor. Mevcut sistemin sağladığı rahatlık, yani kaybedeceğimiz şeyler olduğu gerçeğinin kendisi derin bir belirsizlik unsuru içeriyor. Ya kaybedeceğimiz şeyler zaten hiçbir zaman bizim olmadıysa? İşimiz, kimliğimiz ya da yaşam tarzımız kendi kararlarımız tarafından oluşmuyorsa? Yaşamlarımızı radikal bir biçimde değiştirme riskine girmek, onların bizim olmadığı gerçeğiyle yüzleşmekten daha mı tehlikeli?

Buradaki amacım, belirli koşullar altında öznelliğimizin nasıl kurulduğuna/kurulmak zorunda kaldığına ve şu anda olduğumuz şeyin kökeninde ne olduğuna dikkat çekmektir. Diğer bir ifadeyle, günümüz kapitalizminde kendimizin soy-

bilimini gerçekleştirmenin önemli olduğunu düşünüyorum. Şimdi kim olduğumuzun tarihsel bir ontolojisine yönelmeliyiz; davranışlarımızın, söylemlerimizin başkalarıyla kurduğumuz ilişkilerin koşullarını sorgulamalıyız. Bunu, bizi kuran ya da yöneten bu sistemin rolünü gün ışığına çıkarmak ve onu dağıtmak için yapmalıyız. Foucault'nun soybilimle ilgili olarak söylediği şu sözü hatırlayalım: "Soybilimsel olarak yönlendirilen tarihin amacı kimliğimizin köklerini bulmak değildir, tersine, onu dağıtmaya can atmaktır."[9] Yani, bizi kat eden kimliğimizin/öznelliğimizin süreksizliğini ortaya çıkarmaya girişerek onun dışına nasıl çıkabileceğimizi, onu nasıl aşabileceğimizi keşfetmenin yollarını bulmaktır. Blanchot'nun ele aldığı biçimiyle "dışarı"nın olanaklı olduğunu görmektir; iktidar ilişkilerinin farkına vararak o ilişkilerden kurtulmaya izin verecek kaçış hatları yaratmaktır.

Bugün, "biz"in ne olduğunu söylemek ya da öznelliğimizin bir eleştirisini yapmak yaşamlarımızı isteğimize bağlı kararlarımızla farklı biçimlerde dönüştürme girişimimize yardımcı olacaktır. Elbette, kendi tarihimize müdahalede bulunmaya yönelik olan bu girişim, her şeyden önce felsefi düşünceyle yola çıkacağımız bir çabayı gerektirir. Dünya algımızın dönüştürülmesi ve yapabileceğimiz, yaşama geçirebileceğimiz binlerce şey olduğunu bilmek için felsefi düşünceye ihtiyacımız var. Antonio Gramsci, Machiavelli'ye atfen "bir adamın ya da kitabın gerçekliği değiştirmesi beklenemez; sadece yorumlaması ve eylemin izleyebileceği yönü göstermesi beklenebilir" der.[10] Gerçekliği düşünüp yorumlamamız ve onu dönüştürme eylemlerimizde felsefenin önemli bir rolü söz konusudur. Felsefe, kapitalist sistemde radikal bir alternatife dair tüm fikirlerin silinmeye ve değersizleştirilmeye çalışıldığı bir dönemde bize neyi düşünmemizin doğru olduğunu ve neyi umut edebileceğimizi gösterir. Richard Rorty'nin deyişiyle, "felsefenin görevi, kalbimizin derinlikle-

---

[9] Michel Foucault, "Nietzsche, Soybilim, Tarih", *Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı, İstanbul, 2011, s. 251.

[10] Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, çev. Adnan Cemgil, Belge, İstanbul, 2014, s. 287.

rinde doğru olduğunu bildiğimiz şeyi bize hatırlatmaktır."[11] Muhtemelen bugün artık bu doğru şeyin ne olduğunu bilmiyoruz, ama daha kötüsü bunun üzerine düşünmeyi de bıraktık. Bunun sonucu olarak, "Neden Yapmalı?" sorusunu da pek düşünmüyoruz. Açıkçası bu soruyla meşgul olurken tek bir yanıta ulaşabileceğimize inanmıyorum; ancak bu sorunun burada önemli olduğunu düşündüğüm en az bir yanıtına ulaşabileceğimize inanıyorum. Bu nedenle, başka bir dünya için neden mücadele etmemiz gerektiğinin yanıtlarından birine, günümüz kapitalizminin öznelliğimiz üzerindeki yıkıcı etkisine dikkat çekerek ulaşmaya çalıştım. Bu etki, yaşamlarımızın ve öznelliğimizin yapılanışının içkin bir parçasını tesis etmektedir, dolayısıyla üzerinde ciddi olarak durmamız gereken bir meseledir. Bugün öznelliğimize nasıl yatırım yapıldığı üzerine düşünmezsek, günümüz kapitalizmini anlamak imkânsızlaşır.

Şimdi, ikinci soruya dönelim: Kapitalizmin gücünün öznellik üretimiyle beslendiği bir gelecekten başka bir geleceği yaratmak için "Ne Yapmalı"? Bu sorunun yanıtını bir açıdan, kendimizi neoliberal sistemle kuşatılmış olan öznellikten kurtararak, bu tür bir öznelliği reddedip yeni öznellik biçimleri yaratmak durumunda olduğumuzu belirterek verebilirim. Foucault'nun uzun zaman önce söylediği şu sözü hatırlayalım: "Bugünkü hedef belki de ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir."[12] Bu reddedişi yaşamlarımızda deneyimlememiz gereken bir süreç olarak görüyorum. Yine de, bugün neoliberalizm tarafından üretilen öznelliğimizi kavramak için önceliği, ne olduğumuzu keşfetmeye vermemiz gerektiğini düşünüyorum; daha sonraki hedefimiz ise öznelliğimizden kurtulmak için ne olabileceğimizi tahayyül etmek ve bunu gerçekleştirmeye çaba göstermektir. Her iki durumda da çıkış noktamız verili öznelliğimiz üzerine bir sorgulamadan başlamalı ve alternatif bir öznelliğe doğru yol

---

[11] Richard Rorty, "Demokrasi ve Felsefe", *Cogito*, çev. Şeyda Öztürk, sayı: 54, İstanbul, 2008, s. 268.

[12] Michel Foucault, "Özne ve İktidar", *Özne ve İktidar*, çev. Osman Akınhay, Ayrıntı, İstanbul, 2000, s. 68.

almalıdır. Şu anda olduğumuz şeyin eleştirisini yaparak bize dayatılan öznelliğin sınırlarını aşmayı denemeliyiz. Kendimizi yeni yaşam olanakları icat ederek, gerçek yaşam biçimleri oluşturarak dönüştürmeliyiz. Zira toplumsal değişimi yaratacak bireylerde niteliksel bir değişim olmadıkça toplumsal değişimin bizi götüreceği yer eşitlik ve özgürlük temelinde kurulan bir toplumdan ziyade, daha kötü bir denetim ya da baskı rejimi olabilir. Bu doğrultuda, Herbert Marcuse'un, "değişimin faillerinde radikal bir değişiklik olmaksızın radikal toplumsal değişim olmaz"[13] sözünü dikkate almalıyız. Peki, bu değişikliği failler kendi isteklerine uygun olarak nasıl sağlayabilirler? Bu sorunun, peşine düştüğümüz diğer sorular gibi pek çok yanıtı olabilir, ama burada iki önemli filozofun –Kant ve Spinoza– düşüncesinden aldığım küçük yardımlarla bir açıklama denemesine ulaşmaya çalışacağım.

Aklın ve Duygulanımın Yaşamı Değiştirmedeki Etkisi

Kant, kendi zamanı üzerine, yani şu anda neler olup bittiğine yönelik olarak düşünerek "Aydınlanma Nedir?" sorusuna verdiği yanıtta, Aydınlanma'nın bizi "ergin olmama" durumundan kurtaran bir süreç olduğunu belirtir. "Ergin olmama" derken kastettiği de, "insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır."[14] Diğer bir ifadeyle, aklımızı başka birisinin otoritesine bağlı olarak kullanmamızdır. İşte bu ergin olmayıştan çıkmak için aklımızı başka birisinin otoritesini kabullenmeyerek ya da onun kılavuzluğu olmaksızın kullanma kararlılığını göstermeliyiz. Kendi adımıza düşünme, kendi adımıza karar verme ve hareket etme, kendi kendimizi yönetme cesaretine sahip olmalıyız. Kant, Aydınlanma'yı, insanlığın hiçbir otoriteye tabi kalmaksızın kendi aklını kullanma kararlılığını gösterebileceği bir süreç olarak anlatır. Bu zor bir süreçtir; çünkü

---

[13] Herbert Marcuse, *Karşıdevrim ve İsyan*, çev. Gürol Koca ve Volkan Ersoy, Ayrıntı, İstanbul, 1998, s. 48.

[14] Immanuel Kant, '"Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt", *Immanuel Kant: Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, Sentez, İstanbul, 2015, s. 311.

Kant'ın dediği gibi, "benim yerime düşünen bir kitabım, vicdanımın yerini tutan bir din adamım, perhizim ile ilgilenerek sağlığım için karar veren bir doktorum oldu mu, zahmete katlanmama hiç gerek kalmaz artık."[15] Günümüzdeki yeni gözetim ve yönetim tekniklerini düşündüğümüzde elbette ki bu örnekleri çoğaltabiliriz. Yine de, insanların çoğunu "ergin olmama" durumunda tutmak için gereken her şeyi yapmaya hazır olan gözetleyici ya da yöneticilerin varlığına rağmen aklımızı her bakımdan özgürce kullanmaya cüret etmeliyiz; aklımızı kendi başımıza işleyip kullanarak tarihsel varlığımızın eleştirisini gerçekleştirmeliyiz. Aydınlanma'nın parolasını hatırlayalım: "Aklını kendin kullanmak cesaretini göster!" Özerk bir şekilde düşünme, konuşma ve davranma cesaretini göstermeliyiz. Eğer bu cesareti göstermezsek, Kant'ın devrimlerle ilgili uzun yıllar önce ileri sürdüğü şu uyarıyla yeniden yüzleşmek zorunda kalırız:

> Gerçi devrimlerle bir baskı rejimi, kişisel bir despotizm, bir zorbalık yönetimi yıkılabilir; ancak yalnız bunlarla, düşüncelerde gerçek bir düzelme, düşünüş biçimlerinde ciddi bir iyileşme elde edilemez; tersine, bu kez yeni önyargılar, tıpkı eskileri gibi, düşüncesiz yığına, kitleye yeni birer gem, yeni birer yular olurlar.[16]

Kısacası, kişisel düşünce özgürlüğümüzü gerçekleştirmediğimiz, aklımızı her yönüyle ve her bakımdan kitlelerin önünde çekinmeden kullanmadığımız sürece özgürlüğe ve eşitliğe dayalı bir toplumsal değişimin sürekliliğini sağlayamayız.

Yine de biliyoruz ki, yaşamlarımız yalnızca kendi düşüncelerimiz ya da aklımızla verdiğimiz kararlarla yürümüyor. Biz, gündelik yaşamlarımızda başkalarıyla var oluyoruz ve başkaları da başkalarıyla var oluyor. Başkalarıyla ilişki kurduğumuzda, Spinoza'nın düşüncesine dayanarak söylersek[17], etkin ya da edilgin etkilenişlerle karşılaşıyoruz. Soyutlanmış

---

[15] *A.g.y.*, s. 312.

[16] *A.g.y.*, s. 313.

[17] Bkz. Bedictus De Spinoza, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı, İstanbul, 2012. s. 149-323.

ya da yalıtılmış bir yaşamdan ziyade, birbirimizle etkileniş/duygulanım halinde olan bir yaşam sürdüğümüzden bedenimiz diğer bedenlerle duygulanıma açık oluyor. Bu duygulanımların bazıları onunla uyuşuyor, bazıları da uyuşmuyor. Diğer bir ifadeyle, bedenimizin duygulanımlara mazhar olma ve onlara maruz kalma yeteneği var. Bedenimiz etkilenme yeteneğinden ayrılamadığından ve etkin ya da edilgin etkilenişlerle etkileşime girdiğinden dolayı gerçekleştirmemiz gereken eylemsellik sanırım şudur: bedenimiz için yapabildiğimiz kadar etkin etkilenişler üretebilmek. Çünkü varoluşumuzun başından itibaren zorunlu olarak edilgin etkilenişlerle doluyuzdur ve yapıp edebileceklerimizden, eyleme gücümüzden koparılmış haldeyizdir. Edilgin etkilenişler düzeyinde ne kadar çok kalırsak yapabileceklerimizin temeli olan eyleme gücümüz de o ölçüde engellenir. Bu nedenle, Spinoza'nın işaret ettiği gibi, etkin olmayı deneyimlemeli, yani etkilenme kudretimizi eyleme gücümüz artacak şekilde doldurabilmeliyiz. Bunu nasıl sağlayabiliriz? Bunu ancak yaşam içerisindeki karşılaşmalar yoluyla gerçekleştirebiliriz. Bir bedenle karşılaştığımızda, bu karşılaşma etkilenme kudretimizi daha güçlü bir bütünü oluşturacak şekilde arttırabilmeli. Karşılaştığımız beden doğamızla uyuşan ve ilişkisi bizim ilişkimizle birleşen bir beden ise bunu sağlayabiliriz. O halde, etkilenme kudretini azami düzeye taşıma çabasını ancak karşılaşmaları düzenleyebilme çabasıyla başarabiliriz. Bizim için yararlı ya da bize iyi gelen karşılaşmalar örgütleyebilmeliyiz. Başkalarıyla birlikte açığa çıkardığımız etkin etkilenişlerle, başka bedenler, varlıklar ya da güçlerle yaşadığımız olumlu karşılaşmalarla kendimizi oluşturabilmeliyiz.

Sonuç olarak şunu söyleyebilirim ki; Kant'ın ve Spinoza'nın düşüncesinden alacağımız küçük yardımlarla (ki her iki düşünürü derinlemesine okuduğumuzda yaşamlarımızda beklenmedik deneyimler edinebiliriz) akıl ve eyleme gücümüzü elimizden alan, onları araçsallaştıran ya da zayıflatan kapitalizme karşın öznelliğimizde büyük değişimler yaratabilir, yeni öznellik biçimlerine geçerlilik kazandırabiliriz. Kapitalizmin nesneleştirici uygulamalarının dışında kendi kendimizi oluşturacak alanlar açabiliriz. Yine de, kapitalizmin

dışında başka bir gelecek yaratmak için "Ne Yapmalı"? sorusuna cevaben, öznelliğimizde gerçekleştireceğimiz değişimin toplumun radikal değişimi için yeterli olmadığını düşünüyorum. Eğer toplumun radikal değişimini arzuluyorsak hem gündelik eylemlerimizde hâkim öznellik biçimlerinin dışında yeni öznellik biçimleri oluşturmalı hem de yeni örgütlenme tarzları inşa etmeliyiz. Bu hususta, yeni öznellik biçimleriyle ilgili meseleyi yukarıda irdelemeye çalıştım. Şimdi ise bir diğer meseleyi, yani yeni örgütlenme tarzları meselesini ele almak istiyorum.

Örgütlenme Meselesi

Örgütlenme meselesinden söz edildiğinde uzun yıllar solda bir parti tarafından yürütülecek ya da devletin sosyalist yapılanmasına doğru adım atılacak bir birliktelik akla geliyordu. Partiye dayalı örgütlenme biçiminde olan bir siyasetin devleti ele geçirerek onun tamamen sönümlenmesine bağlı bir programı gerçekleştirmesi bekleniyordu. Fakat bu program henüz gerçekleşmedi; ayrıca sadece solun dışındaki kesimler tarafından değil, solun içerisindeki pek çok kesim tarafından da şiddetle eleştirildi. Zira devletin ele geçirilmesiyle devletin sönümlenmesine doğru bir adım atılmıyor; tam tersine, devletin farklı bir bürokratik yapılanma tarafından daha güçlü bir biçimde yeniden devamlılığı sağlanıyordu. Dolayısıyla teori ve pratik arasında bir uyumsuzluk söz konusuydu. Bunun yanı sıra, Foucault'nun da katkılarıyla iktidarın salt devleti ele geçirme meselesi olmadığı, yani "zirvede" yer alan bir yoğunlaşma olmadığı anlaşılıyordu. İktidar ilişkileri her yerden geçiyordu. Aile, cinsel yaşam, delilere karşı davranış tarzı, erkeklerle kadınlar arasındaki ilişkiler vb. Tüm bu ilişkiler artık siyasi ilişkiler olarak görülüyordu. İşte bu nedenle halk ya da işçiler devleti ele geçirseler bile bunun basitçe iktidarı ele geçirmek anlamına gelmediği düşünülmeye başlandı. Marksizm bu tartışmalardan ağır yaralar aldı ve bana göre alması da gerekiyordu; ama bu tartışmalar Marksizmde önemli gördüğüm örgütlenme meselesi üzerine düşünmenin de önünü kesti. Artık iktidar olmadan, yani devleti ele geçirme mantığıyla hareket etmeden dünyayı değiştir-

memiz gerektiğini biliyoruz. John Holloway'in yeni toplumsal hareketlerle bağlantılı olarak söylediği gibi, "meselenin sırrı iktidar olmaktan değil, toplumsal uyum sisteminden nasıl ayrılacağımızı, kendimizi bu sistemden nasıl ayrı tutacağımızı işaret eden mücadelededir."[18] Fakat bu mücadeleyi nasıl bir örgütlenme pratiğiyle yapacağımız hakkında henüz güçlü bir fikre sahip değiliz. Siyasi eylemi mümkün kılacak yeni, etkili ve kolektif bir karşı oluşu ifade edecek örgütlenme tarzları icat etmeliyiz. Diğer bir ifadeyle, kapitalist sistemin ve onun getirdiği eşitsizliklerin insanlığın yasası olmadığını göstermek için farklı örgütlenme pratiklerine ihtiyacımız var. Bu bakımdan şunu belirtmek isterim: Örgütsüz bir devrimin gerçekleşmesi mümkün değildir; bu nedenle, günümüzde örgütlenme meselesini gündemimizin merkezine taşımamız gerekiyor. Elbette bunu ifade ederken, 1990'lardan bugüne kadar açığa çıkan çok merkezli, moleküler, yatay örgütlenme pratiklerinin katkılarını yadsıyor değilim, ama yeni toplumsal hareketlerle açığa çıkan bu pratiklerin –örneğin, yatay örgütlenme pratiği– henüz geniş bir yayılımı sağlayamadığı ve kurumsal bir sürekliliğe geçemediği görülmektedir. Toni Negri'nin yakın zamanda mücadelelerle ilgili öne sürdüğü şu değerlendirmesini dikkate alalım:

> 2011'in mücadelelerini değerlendirmek istersem, eleştirel görüşlerimi yataylık sorunu üzerinde toplayabilirim. Bu sorunu eleştirmek zorundayım, çünkü yatay kendiliğindenliği kurumsal bir gerçekliğe dönüştürebilecek siyasal gelişim veya proje mevcut değil.[19]

Devletin ele geçirilmesine yönelik bir amaç taşımayan yeni toplumsal hareketlerin yataylık pratikleri günümüzde ayrışık, marjinal ve programsız kalıyor. Bu hareketlerin kolektif edim-

---

[18] John Holloway, *Kapitalizmin İçinde, Kapitalizme Karşı ve Kapitalizmin Ötesinde*, çev. Utku Özmakas, İletişim, İstanbul, 2017, s. 54.

[19] Toni Negri, "Toni Negri: from the refusal of labor to the seizure of power", https://roarmag.org/essays/negri-interview-multitude-metropolis/, (Erişim: 18.04.2017). Toplumsal hareketlerin yataylık sorunu hakkında ayrıca bkz. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Assembly*, Oxford University, New York, 2017, s. 6-24.

lerinin sürekliliğini, birlikteliğini ve yayılımını sağlayacak örgütlenme pratikleri yaratmalıyız. Bu hususta örneğin, birbirlerinden ayrı çıkarlara sahip olan göçmenlerle üniversitelilerin ortak eylemleri yeni bir yatay örgütlenme pratiğini yaşama geçirebilir. Ya da işçilerle entelektüeller arasında bir bağ kurularak yeni bir politik eylemcilik ufku oluşturulabilir. Kısacası, farklı hareketler ya da kesimler arasında bir birlik sağlanmalı, farklı talepleri olan kalabalıklarda ortak bir bağ kurulmalıdır. Ortak bir bağa dayalı hareketler, atomlaşmış bir toplumun ekonomik ve siyasi hiyerarşisine karşı gerçek bir alternatifi oluşturabilir.

Ayrıca, bu hareketlerin politik, sosyal ve ekonomik bir program sunmaya çaba göstermesi gerekmektedir. Yerleşik düzenin kırılma anlarında yeni bir toplumsal süreci yaratabilmek hâlihazırdakinden farklı bir kuruluş mantığıyla yol almayı gerektirir. Diğer türlü, Slavoj Zizek'in dediği gibi, "eğer piyasayı (piyasa sömürüsü de dâhil) onun yerine doğru bir Komünist üretim ve değişim örgütlenmesi koymadan sadece ortadan kaldırırsak tahakküm intikamla geri döner ve onunla birlikte doğrudan sömürü de."[20] Bu tür sonuçları yakın tarihimizdeki küçük çaplı pratik deneyimlerde açıkça gördük. Sürekli değişime ve yeniliğe açık olacak, durağanlığa indirgenmeyecek bir programa sahip olmamız önemli görünüyor. Bu tarz bir programımızın olması, insanların sadece başka bir dünyanın mümkün olabileceğini tahayyül etmesine değil, aynı zamanda bunun somut görünümlerini düşünmesi ve irdelemesine katkı sağlayacaktır. Bugün çoğumuz gündelik yaşamlarımızda kapitalizm ve devrim ilişkisi hakkında kısa süreli konuşmalarımızda bile şuna benzer sorularla karşılaşabiliyoruz: Evet, kapitalizmin sömürü, eşitsizlik ve adaletsizlik vb. boyutları söz konusu. Ancak, başka bir dünya düşüncesine yönelmemize katkı sağlayabilecek somut önerileriniz nelerdir? Başka bir dünyanın yaşamlarımızı daha iyi kılabileceğinden nasıl bu kadar emin olabilirsiniz? Bu sorulara sömürünün, eşitsizliğin ve adaletsizliğin ortadan kalkacağı bir dünyanın mümkün olabileceği yanıtını verince, kapitalist

[20] Slavoj Zizek, *Komünist Ufuk*, çev. Özgür Öğütcen, İstanbul, 2012, s. 73.

sistemin ekonomik ve toplumsal ilişkilerine gömülmüş öznelerde –özellikle, orta sınıftaki ve işçi sınıfındaki bireylerde– bu yanıtın güçlü bir etkisi hissedilmiyor. Dolayısıyla somut bir program yalnızca toplumsal hareketler içinde yer alan öznelerle ilgili bir mesele değildir, toplumun büyük bir kesimini kapsayan bir mesele olarak karşımızda durmaktadır. Bu bakımdan, Lenin'in *Devlet ve İhtilal*'deki, Marx ve Engels'e atfen sunduğu açıklamaları düşünelim:

> Son derece dikkate değer bütün temsil ödeneklerinin, memur zümresine tanınmış bütün parasal ayrıcalıkların kaldırılması; bütün memur aylıklarının 'işçi ücretleri' düzeyine indirilmesi... Yüksek devlet memurları aylıklarının indirimi... Her işe seçimle gelme, ama her an görevden geri alınabilme... Herkesin denetim ve gözetim işlerini yapabilmesi, yani herkesin bir zaman için 'bürokrat' durumuna gelmesi ve bu yüzden kimsenin 'bürokrat' olamaması için gerekli önlemlerin hemen alınması.[21]

Her ne kadar Lenin bu açıklamaları, devletin ve toplumun sosyalist yeniden-örgütlenmesinde yaşanan süreçler olarak değerlendirse de, onlar üzerine farklı boyutlarda düşünmeye ihtiyacımız var. Örneğin, yukarıdaki somut öneriler en temelde devlet hizmetlerinin tüm halk tarafından yapılabilecek kadar basit denetim işlerine dönüşebileceğini, bu işlerden her tür ayrıcalıklı, hiyerarşik özelliğin kaldırılabileceğini ve gerçek bir demokrasinin nasıl işleyebileceğini görmek açısından önemlidir. Bu öneriler, toplumun tümünün salt politik yeniden örgütlenmesine yöneliktir. Bu önerilerin hukuksal, ekonomik, kültürel ve sağlık vb. alanlarına ilişkin önerilerle genişleyip, devamlı olarak yenilenmesi gerekiyor. Ayrıca, onları hayata geçirecek ufak çaplı pratikler üzerinde durmalıyız. Yakın dönemde açığa çıkan toplumsal hareketlerde Genel Meclis, çalışma komisyonları ve genel kurullar gibi yeni demokratik kolektif deneyimlerin yaşandığını biliyoruz. Bu deneyimler gerçek bir demokrasinin, yeni bir kurucu sürecin göstergeleridir. Bunların sadece mücadelelerin açığa çıktığı kısa süreli bir zaman ve küçük bir mekânla sınırlı kalmaması,

---

[21] V.I. Lenin, *Devlet ve İhtilal*, çev. Süleyman Arslan, Bilim ve Sosyalizm, Ankara, 1978, s. 60, 145.

daha uzun sürelere ve daha geniş mekânlara yayılması gerekmektedir. Bu hususta, kendi kendilerini kuran, kendi kurallarını ya da işleyiş ilkelerini kolektif bir biçimde yaşama geçiren topluluklar ve onların örgütsel formalarının yaratılması için çaba göstermeliyiz.

Sonuç: Devrimin Kalıcılığı

Gelinen bu noktada öne sürdüğüm iddiamı tekrarlamak istiyorum: Toplumsal düzenin radikal bir değişimi, yani devrimin gerçekleşmesi ve sürekliliğinin sağlanması için kapitalist sistemin dışında yer alacak yeni öznellik ve örgütlenme formları yaratmalıyız. Bunun nasıl yapılacağına dair tek bir yolun olduğunu düşünmüyorum. Yapılması gereken budur diyeceğim bir reçete de sunmuyorum. Burada sadece öznellik ve örgütlenmeye ilişkin şimdiden ele almamız gereken bazı önemli hususlara dikkat çekmeye çalıştım. Bunu yapmamın nedeni, devrimi sadece ayaklanmalarla açığa çıkan bir kırılma ya da bir patlama anı olarak değil, aynı zamanda öznel varoluşumuzdaki bir değişim –ki bu değişimi harekete geçiren gücün felsefe olduğuna inanıyorum– ve kolektif boyutta bir kuruluş süreci olarak görmemdir. Bana göre, devrim fikri süreç fikri ile yakından bağlantılıdır; bireyin neyin mümkün ve gerçek olduğuna dair görüşlerinde köklü bir değişim ve toplumsal ilişkilerde var olmayan şeylerin varlık kazanmaları sürecidir. Bu doğrultuda, öznelliğimizdeki değişim sürecinin –bu asla bir bilinçlenmeden bağımsız değildir– toplumsal süreçlerle yayılımını sağlayacak düzenlemeler oluşturmalıyız. İşte tam da bu düzenlemelerle gerçek bir yeniden değişme vuku bulabilir. Zizek'in ifade ettiği gibi, "devrim sadece geçici bir emniyet sübabı, ertesi sabah ayılmayla sonuçlanan karnavelesk bir patlama değildir, devrim kalıcı olması için yapılır."[22] Önemli olan, bu kalıcılığın kapitalizmin rekabetçi mantığında kendimizi nasıl dönüştüreceğimizle, devrimci bağlantılar oluşturarak etkili örgütlenme formlarını nasıl icat edebileceğimizle ilgili bir mesele olduğunu tekrarlamaktır.

---

[22] Slavoj Zizek, *Bedensiz Organlar*, çev. Umut Yener Kara, Monokl, İstanbul, 2015, s. 295.

Küçük Şeylerle Gelen Devrimler

Özgür Taburoğlu

Herhangi bir Gabriel Tarde metni okuduğumuzda, özellikle kullandığı yüklemlerin ayırt edici olduğu fark edilebilir. Aşağıda "temel yüklemler" olarak tanımlayacağımız bu küçük ve basit eylem biçimleri, toplumsal, fiziksel, kimyasal, bedensel olabilen herhangi bir bütünlüğün var olma biçimini yansıtır. Tarde için, bu yapılar, büyük eylemlerle değil de temel yüklemlerin icrasıyla yaratılır ve varlığını sürdürür. Bu yüklemler, görünür, göze ilk anda çarpan değişimlere neden olmazlar ama bunların bir araya gelmesi, tekrar ve taklit yoluyla başka uzam ve zamanlara taşınmasıyla, daha karmaşık ve büyük eylem biçimleri ortaya çıkar. Toplumsal devrimler gibi, belki de eylemlerin en büyüğü ardında, temelde bu fark edilemez değişimlere neden olan fiiller saklar. Görünür etkileri olan her kapsamlı yüklem, her zaman bu türden fiillerin birleşmesinden oluşur. Nasıl ki toplum bile bir birey olarak daha küçük başka bireylerin, "monad"ların birleşmesinden oluşuyorsa, büyük bir eylem de böyle küçük ve neredeyse tabiata öykünen yüklemlerin bir araya gelmesiyle mümkün olur.

Aşağıdaki alt bölümlerde, Tarde'ın herhangi bir yapıya nasıl yaklaştığını, insani, sosyal ya da müspet bilimlere ait bu yapının ortaya çıkarken alt yüklemlerine nasıl ayırdığını anlamaya çalışacağız. Bu yapıların belirgin bir öznesi yoktur. Ardında büyük bir eylemci olmasa da, küçük eylemlerden ayırt edilemeyen failler bulunur. Öyle ki, temel bir yüklemi icra edenin, fiilin kendisi olduğunu bile düşünebiliriz. Bu sırada edilgen bir analiz ortaya koymaz ama özne ve nesnesinden önce, her koşulda bir yerlerde ifa edilen fiillerin varlığını dillendirir. Bu fiiller ve onlardan ayrı olmayan özne ve nesneler, Spinoza'nın *Etika*'da tanımladığı doğabilim içerisin-

de yer değiştirirken, âdeta fizik ve metafizik düzlemlerin çakıştığı bir düzlemde birbirine karışan fiiller ve faillerin varlığını fark ederiz. Büyük eylemlerin ardını hep bu türden özne, nesne, yüklem "varyasyonları" doldurur. Tarde, bu iyeliklere topluca sahip olan varlığa, Leibniz'den biraz farklı atıflarla tarif ettiği "monadlar" der.

Tarde, bir araya gelen, ayrışan küçük şeylerin veya "monad"ların, tarihi, toplumu, siyaseti veya herhangi bir başka yapıyı temellendirdiğini ısrarla ortaya koyar. Bu monadların başka monadlarla karşılaşması, devrim gibi görünen büyük olayların altında belirsizce şekillenir. Yukarıda cereyan eden büyük olayın ardında, altında, ötesinde, bu küçük varlıkların "titreşmeleri", "dalgalanmaları", "sarsılmaları", "ürpermeleri" veya türlü "varyasyonlarla" bir araya gelmeleri gibi kökensel fiiller, temel yüklemler, olaylar bulunur. Büyük değişimlerin sonucu karmaşık eylemleri bu tür fiiller temellendirir. Örneğin monadların kendi küçük ve kapalı dünyalarında icra ettikleri temel yüklemler, büyük olayların dünyasında çalışma ve emeğin düzenlenmesi gibi ortaya çıkabilir.

Tarde, *Ekonomik Psikoloji* yapıtında, özünde "sıkıcı" bir eylem olan çalışmanın daha eğlenceli kökenlerini anlamaya çalışır. Akılcı ve bir zorunluluk gibi icra edilen çalışma dünyasının ilkel biçimleri şarkılı, şiirli ve danslı şekillere sahiptir. Bu çalışmalar, bir tür "varyasyon"un ifadesi gibi, "benzer hareketler birbiri ardına gelirler ve ritmik tekrarlamalar meydana getirirler." Çalışmanın "nesir" halini, kurallı düzyasını, şiirli, danslı, müzikli icra edilen yüklemlerin hükmünde bir çalışma önceler: "O halde çalışma, bir düzyazı sayfası haline gelmeden önce bir şiir sayfası olmakla başladı (…) Çalışma, başlangıçta sahipmiş gibi göründüğü bu ritmik ve müzikal karakteri uzun süre muhafaza etmiştir."[1] Akılcı, işlevsel bir eylem, bu ilksel çalışmanın, çoğu zaman fayda arayışından uzak, eğlenceye, kendiyle eyleşmeye dönük ritminin temellük edilmesi, faydalı şekillerde bir düzyazıya tefsir edilmesidir. Şiirli sözün sahip olduğu ve faydalı çalışmadan uzak temel

[1] Gabriel Tarde, *Ekonomik Psikoloji*, çev. Özcan Doğan, Kült, Kocaeli, 2015, s. 338.

yüklemler olarak, salınmalar, titreşimler, ürpertiler, dalgalanmalar, böylece düzyazının verimli tekrarlarına, anlamlı vurgularına, ana fikrine ve olay örgüsüne tercüme edilmiş olur; bedenin bir edimi, aklın, ruhun emirlerine teslim edilir. Spinoza'nın, kendisinden önce hep ruhun teklifleriyle eyleyen bir beden tasavvurundan farklı olarak, beden, temel yüklemlerin, "faydalı çalışmadan" uzak yüklemlerin yüzeyi olur:

> Gerçekten, şimdiye kadar kimse Bedenin gücünü tespit edemedi; demek istiyorum ki deney henüz kimseye Bedenin Ruhtan bağımsız olarak ve sırf tensel gibi göz önüne alınan Tabiat kanunlarıyla ne yapabileceği ve ne yapamayacağı konusunda hiçbir şey öğretmedi.[2]

Beden, herhangi bir canlının eylemlerinin dolayımı olmaktan uzak şekilde, ruhsal aygıtta ilk "kımıltıları" yaratır. Bir uyurgezerin de kanıtladığı gibi, şuur aradan çekilse bile beden birçok yüklemleriyle ayakta durabilir. Ama ruh tarafından "yöneltilmiş" olmayan bir beden, sözgelimi bir sanat eseri yaratamaz, tapınak inşa edemez.[3] Nietzschece ifade edilirse, kendisini Apollon'a teslim etmiş Dionysos gibi, ruh da bedensel dirimle şekil bulan yeni yatkınlıklar geliştirir ve sonrasında bunu yeniden bedenin bir başka melekesi yapar. Ruh, bedenin kendi sevincini, neşesini artırmaya dönük eylemlerindeki "şansı, rastlantıyı ve riski" ortadan kaldırarak, onu verimli ve üretken, başka bedenlerin edimleriyle uyumlu hale getirir. Eylemin içerdiği sebat ve tekrarı artırarak, uzun soluklu bir üretkenliğin yollarını açar. Neşesinden ödün veren bedene, sürekli olarak yaşadığı çileye katlanması, sıkıntıya göğüs germesini öğütler. Hatta bu üretken tekrarlara alışana kadar bedeni gözetim altında tutar. Bedende içkin haldeki sayısız ilişkiyi, temel yüklemi ve başka bedenlerle bağlantı biçimlerini bir arada tutar. Ruh, sevincini ölçüsüzce çoğaltmaya meyilli ve birinci türden etkiler, duygulanışlar arasında yer değiştiren bedeni yerinde tutar, kolayca dağılmasını engeller. Spinozaca söylenirse, bedeni ikinci ve üçün-

---

[2] Baruch Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost, Ankara, 2011, s. 133.
[3] *A.g.y.*, s. 134.

cü türden bilgilerin düzeyine çekmeye, temel yüklemleri bir tür bilgelikle, marifetle donatır. Ruh, kendisiyle bağdaşık olduğu bu bedeni, "upuygun fikirler" düzeyine taşır.

Spinoza'nın *Etika*'sı biraz da bu güzergâhın bilgisidir. Spinoza, Tarde'ın dile getirdiği gibi, "duyguları körelten bir tekrarlamayı" ruhun işlevi gibi ortaya koymaz.[4] Temel yüklemin, tekrarın içerisindeki fark gibi yeniden titreşebileceği, işlevli eylemleri sabırla tekrar eden bedeni bozup, yeniden kendilik bilgisine çağıran bir bağlantıyı korumaya dönük biçimsel tespitlerde bulunur. Temel yüklemlerin sınırsız yeniliği ve ilginçliğiyle, tekrara dayalı, ardındaki "duygunun enerji verici gücü"nü yitiren çalışmanın sıkıcılığı arasında bir varoluşu tasvir eder.

İyi bilindiği gibi Tarde, Durkheim gibi yapıdan, bütünleşmiş olana göndermelerle toplumu anlatmaz. Ona göre, "Bütün parçaları dayanışık olan, her şeyin aynı anda amaç ve araç olduğu bu hayranlık verici canlı organizmaların"[5] temelinde bile bu kapalı yaşam çevrimine ait iştelikler, bireysel mizaçlar yer alır. Toplum gibi görünen, Spinoza'nın temel cisimleri gibi, küçük parçaların birleşerek, yayılarak, titreşerek bir araya gelmelerinin sonucudur. Hep kendini tekrar ederek yenileşen ve bu sırada terkibe varmış gibi görüntü veren bir toplaşmadır. Bu küçük parçaların ifa ettiği temel eylemlerin sonucu gibi toplanan, titreşen varlık, toplum, devlet, din, ideoloji ya da dil yapıları olabilir. Her bütünlüklü görünen, bu şekilde parçalı olanın yayılması, birleşmesi, ayrışmasının bir sonucudur. "Taklit" ve "tekrar" yoluyla ve yayılarak ortaya çıkan bu yapılar, bir tür "zihin birliğine varmak içindir". Spinoza'nın nesneler ve fikirler düzeni arasında bulduğu koşutluk gibi, toplum gibi bireylikler de bir zihin durumuna yakınsamak, ölçülü, uyumlu bir varoluşun arayışıyla güdülenir. Ama bu bütünlük pozuna varmak, kökensel bir karmaşanın, "kalabalık bir diyalektik" ortasında mümkün olmaz. Kendisini tekrar eden bir uzviyet gibi inşa olan toplum, yenilik ve değişim tecrübesinden kurtulamaz.

---

[4] Tarde, *Ekonomik Psikoloji*, s. 330.

[5] Gabriel Tarde, *Monadoloji ve Sosyoloji*, çev. Özcan Doğan, Minör, İstanbul, 2013, s. 97.

Toplumu inşa eden, Spinoza kozmolojisinde olduğu gibi, ilişkiler, karşılaşmalar, hareketler olunca, bu ideal zihin durumu hızlıca değişir. Verimli bir taklit ve tekrar yoluyla icra edilen yüklemler, bir yenileşmenin diğerine ulanmasına neden olur. Taklit ve "karşı-taklit", toplum kurucu eylemler ve "anti-sosyal" olgular, Spinoza'nın neşe ve keder duyguları gibi, birbiri içine girer. Birinin inşa ettiğini diğeri bozar. Her iki eylem de temel yüklemlerin sonucu olsa da etkileri farklıdır. Tüm bu yüklemler, ses ve ışık dalgalarının "titreyip durduğu" gök kubbe altında cereyan eder. Tarde, toplumbilimi, bir atomcu gibi en temel parçaların düzeyinden başlayarak yayılan kozmolojik bir olgu gibi tasvir eder. Bu nedenle bu kadar temel yapı malzemesi üzerinde düşündüğünde, sosyal, fiziksel, kimyasal dünyaların ortaklığı da kendi halinde kurulmuş olur. Tüm toplaşmalar, bir "yaymacılığın", titreşmenin sonucu bütünlüklerdir. Çok farklı dünyaları yaratan, "gizemli bir gücün" tekrar edip durması ve yayılmasıdır:

> Tüm bu heterojen dünyaların en değişik şekiller altında temel gelişmeyi ve aynı yayılımcı isteği sunduğunu ve bu temel karakterden başka ortak bir şeye sahip olmadıklarını görmekten şaşkına döneriz (...) Tekrar, yani ışık, ısı ve ses dalgaları serisi, yıldızların çekim kuvveti, moleküllerin iç dönüş hareketleri; yaşamsal döngü, beslenme, solunum, dolaşım ve hepsini kapsayan bir nesille başlayacak olan tüm organik fonksiyonlar; dil, din, bilgi, eğitim, iş, sosyal etkinlikler, tek kelimeyle: taklit.[6]

Tekrar ve taklit, temel yüklemler üzerinden yayılır. Titreşen, salınan, kaynaşan maddenin, ürperen, türlü duygulanışlara, duygu hallerine kapılan ruhların üzerinden dağılır. Özünde bir yerde ortaya çıkan "yenilikler" başka bir yere taşınır; bedensel ya da ruhsal nitelikte temel yüklemlerle bir yerlerde yakalanan "verimli bir uyum", başka bir coğrafya ve zamanda türlü "adaptasyonlarla" farklı yüklemlere, ad ve sıfatlara dönüşür. Bir taklidin, öykünmenin icrası, bazen bir tür ışık, ses ve ısı taşınması, yeni bir muhitte, "sayısız melezleşmelere" neden olabilir. Ama her durumda, yeni taşındığı

---

[6] Tarde, *Ekonomik Psikoloji*, s. 19.

yerde bir alışkanlıkla sonuçlanan değişim ve yenileşme, altında "çekişen ilişkileri" unutmaya meyillidir. "Bireysel özgünlüklerin gelişmesi ve yayılması" her durumda, "sıradanlıkların ve bayağılıkların gelişmesi ve yayılmasıyla" sonuçlanır.[7] Artık kendisini genişletemeyen bir kendilik, "orijinal" yüklemler üretemeyince, büzülmeye başlar.

Taklitle yayılan ve tekrar edilmesi akılcı ve işlevli olan, "bir dildeki kelimeler, bir dindeki adetler, bir işteki hareketler" gibi, ilk önce temel bir yüklem gibi ortaya çıkar. Yaratılmak istenen bütünlüğü güvenceye alan bu yüklemlerin zamanla tekrara dönüşmesi gerekir. Daha kendiliğinden, doğal bir işlevin sonucu gibi ortaya çıkan temel yüklemler soyutlanarak akılcı yüklemler şeklini almalıdır; şevkle yapılan bir işin belli bir düzen ve vardiyalı şekilde yapılması gibi. Bedende ve ruhta bir titreşimin sonucu gibi, dansların ve şarkıların eşliğinde ortaya çıkan bir edim, sıkıcı bir çizelgenin içerisine kapatılmalıdır.

Heidegger de benzer şekilde tekniğin özünü tanımlarken, yeryüzü kaynaklarının böyle kapatılmasından söz eder. Sözgelimi serbestçe akan bir nehrin elektrik üretimi için bir havzaya kapatılması gibi. Tarde, ondan önce her türden akılcı bütünlüğün bu şekilde bir tekrarın içerisine kapattığı yüklemlerden söz eder. "Taklitçi tekrarlamalar", amaçsız ve işlevsiz bir temel yüklemin, beden ve ruhun eğleşmesinin sonucu bir ruh durumunun verime dönüştürülmesi; ondaki yaratıcı istencin ruh ve bedeninden koparılarak, zekânın, kültürel birikimin ve tekniğin konusu yapılmasıdır. Bir varlığın kendi olmak için ifa ettiği eylem ya da dinamik, makine işleyişi içerisine kapatılır.

Birikim ve Tekrar

Heidegger'in kapatıldığını söylediği kaynaklara, Foucault'nun kapatılan dirimine ek olarak, Tarde da kapatılan yüklemleri tarif eder. Sadece yüklemler değil, Spinozaca söylenirse, Tanrı'nın tüm ifade araçları, sıfatları, tavır ve duygulanışlarının insanca bir verim için kapatılmasıdır. Tüm insanca

[7] *A.g.y.*, s. 28.

yapılar, Tanrı ya da Cevher'in kendisini ifade etmesi, açığa çıkarması değil de, gerektiğinde, işe yaradığında el-altında-hazır olmasına dönük tertibatlardır. Bu kapatılma tamamlandığında, temel yüklemlerin öykünmeli eylemi son bulur ve "taklitçi olmayan tekrarlama" başlar. Bu gibi yüklemler, istenci kaybolmuş, hamlesiz, mekanik tekrarlardır. Bu şekilde çalışma, ruh ve bedenin ayrılmasının sonucudur. Örneğin çalışırken salınan bir beden, dans eder gibi, ruhun da ürpermesine neden olmaz; bedensel ve ruhsal titreşimler ayrı düşer. Ruh ve beden karşılıklı titreşim içerisinde salınmazlar. Üstelik bu durum uygarlığın her aşaması için geçerlidir. Tarde'a göre bu kapatılma hâli, sözgelimi Heidegger ve Foucault için olduğu gibi, daha çok modern nitelikte değildir. Kusursuz bir Spinozacı olan Tarde için, "antik uygarlıkları bizimkilerden ayıran bir derece farkıdır daha çok."[8]

Zaman içinde değil, mekânda, sosyal, siyasal, dinsel, biyolojik, kimyasal yayılımlar arasında da sadece derece ve hız farkları vardır. Eskiden tekrarlar daha geniş aralıklarla ve küçük ölçeklerde olurken, modernliğe yaklaştıkça, kapatılan yüklemlerin de yarattığı birikimin de sonucunda, tekrar, felaketlere açık olacak şekillerde şiddetli olur. Tekrarların taşıdığı yenilik olasılığı artar. Ama her zaman ve mekân parçasında yenilik ve değişim gibi ortaya çıkan, tekrar edenin bir sonucu olsa da, eskiden tekrarların salınma aralıkları ya da genliğinin fazla olması, yeni olanı tespiti zorlaştırır. Böyle uzun erimli bir değişimi görmek için, çok uzun zaman aralıklarına bakmak gerekir. Oysa modern zamanlara yaklaştıkça, "taklitçi ve genişlemeci yayılmanın alanını genişletmek ve büyütmek" eskiye göre daha kolay olur. Daha eskiden, tekrarın uzun erimli dalgaları, yakın bir yer ve zamanın sakinleri arasında titreşirken, zamanımızda bu taklitçi yayılmalar daha hızlı ve etkili olur; bir başka yerdeki alışkanlıkları hızla bozabilecek bir güce sahip olur. Zamanında daha fazla kaynak, yaşam enerjisi ve yüklemi içeri kapatmış ve bunu sermayeye dönüştürmüş olanlar bu taklitçi tekrarın odağında yer alırlar.

Verimli çalışmaya kaynak oluşturan temel yüklemlerin ya-

---

[8] *A.g.y.*, s. 34.

rattığı bu zenginlik, sadece iktisadi değil, kültürel bir birikimin de malzemesi olur. Sözgelimi Japonların yerel Samuray töresi bütün dünyada değer görmeye başlayabilir. Kapatılmış Cevher'in yarattığı ifade kaynakları, her düzeyde yayılmayı olanaklı ve ikna edici kılar. Ama bütünlüklü ve türdeş bir yapı, bu taklitçi tekrarın bozucu ve yıkıcı gücünü yok etmekle mümkündür. Sözgelimi toplumlaşma, "mükemmel bir atılımdan çok derinliği az olan ve uzun sürmeyen yüzeysel bir halka yayma" işlevinin sonucudur.[9] Yani bir süre sonra yayılmayı mümkün kılan yüklemin, mekanik bir tekrar gibi bir yapıda hapsedilmesi, belirli işlevler içerisinde kapatılması gereklidir. Weber'in karizma analizinde olduğu gibi, yaratıcı ve karar verici bir egemenin bir süre sonra yerini bürokratlara, makineleşmiş yüklemleri icra eden faillere terk etmesi gerekir. Yoksa yaratılmış olan ne varsa, taklitçi tekrarlar altında tekrar bozulabilir.

Tarde, Kartaca'yı taklit eden Fenike'nin daha uzun yaşamasını bu nitelikte bir tekrarla ilişkili görür. Taklitçi tekrarın taşıdığı hamleyi sathileştirmek, ondaki derinliği, genişliğe ve büyümeye tercüme ederek, modeline daha az sadık kalmak bu başarıyı getirir. Oysa Kartaca, kendi hamlesine, yüklemlerine sadık kalır ve "karizma"sından ödün vermez. Bu derin hamle, zamanla kendisini de yok edebilecek bir güce kavuşur. Bir tragedya kahramanı gibi davranana Kartaca'nın kendi vicdanından, mizacından ödün vermemesi sonunu hazırlar. Diğer yandan Fenike'nin sathi bir yaşam sürmesi, onu daha huzurlu, kaderine razı bir coğrafya yapar. Kartaca'nın güçlü görünen tarafı aynı zamanda onun en büyük zaafı olur. Cesaret, dürüstlük, sadakat, gurur gibi duygularla çizilen bir Kartacalı mizacı, aynı zamanda trajik yıkım olasılıklarına da kapı açar. Bu yüzden Kartaca, tragedyalara uygun bir sahne olurken, Fenike olamaz.

Fenike, Kartaca'nın kendisine yayılarak ulaşandan faydalı bulduklarını aldıktan sonra, Bergsonca söylenirse, ondaki yaratıcı tarafı yok edip, çok geçmeden "eleyici, arıtıcı olan ama hiçbir şekilde yaratıcı olmayan" bir "adaptasyon" ya da

---

[9] *A.g.y.*, s. 38.

uyarlanma aşamasına geçer. Yenileşmenin yarattığı yıkıcı etkilerden uzaklaşarak, zaman geçirmeden biriktirmeye başlar. Bu birikim, ekonomik olanın yanında, biyolojik ve toplumsal alanda da devam eder. Tek hücreliden memeliye doğru geçiş gibi, insan tekinden topluma doğru olanı da bir birikimdir. Hepsinde belli bir yerde yaratıcı ve hamleli yüklemlerin uygun zamanda kesintiye uğraması ve onu takip eden bir uyarlanma safhası vardır. Oysa devrimci, yaratıcı bir yayılma ve genişleme harcamaya dönüktür; mevcut birikimlerin, enerjinin, kaynakların bir arzu için harcanmasıdır. Kartaca gibi trajik bir kahraman da böyle harcayan, en çok da talihine karşı kendi varoluşunu sarf edendir. Birikim tragedyada mümkün olmaz. Orada, Bataillece söylenirse, "genel ekonomik" bir işleyiş hüküm sürer; Kargo Kültü'ne sahip topluluklar gibi, neyi varsa kahramanca yakıp yok etmenin zemini vardır. Oysa biriktirmek, mevcut hamlenin, istencin, arzunun yönünü değiştirmektir. Yayılmacılığın içeri dönmesi ve dışarıdaki dünyanın yerine ruhsal âlemin genişletilmesi gibi.

Özellikle dışarıda işgal edilecek dünyalar kalmadığında, savaşçı eylem için zemin kalmadığında, bu içedönüş kaçınılmaz olur. Tarde, sürekli genişleyen imparatorlukların bu içe dönüşü, biriktirmeyi başaramadığından, çok geçmeden yok olduklarını dile getirir. Savaşçı eylemin bir tür egemen siyasetle birleştirilmemesi de bu yenilgiyi kaçınılmaz kılar. Savaşçı eylemin sonucunda beliren siyaset, devlet, bürokrasi veya başkaca kurumlar da bir tür birikim gibi anlaşılabilir. Karizmatik yaratıcılığa, genişleme arzusuna ket vurularak akılcı bir uyarlanmanın işaretleridir. Bu kurum ve yapılar için, birikmekte olanı korumak ve trajediye açılan hamleli eylemlere son vermek zorunlu olur: "Bir devlet aslında boşuna yayılır."[10]

Bu yüzden Tarde, üzerinde yerleştiği yer parçasından memnun, orayı şenlendirmek ve orada birikim yapmaktan başka kaygısı olmayan devletlerden oluşan bir dünyada evrensel barışın kurulacağını düşünür. Her egemen idare kendi birikimlerini güvenceye almaktan başka bir arzu taşımaz.

---

[10] *A.g.y.*, s. 47.

Uygarlığın düşmanı, biraz da, yaşam hamlesini dışarıya yaymak isteyen, sahip olduğuyla yetinmeyen topluluklardır; yaratıcı, hamleli, arzulu yüklemlerini bastırmayan, savaşçı eylemi canlı tutan bir kavimdir sözgelimi. İmparatorlukların o efsanevi nüveleri de çoğunlukla böyle dar bir topluluk olur; kendi çadırında huzuru kaçmış bir aşiret sözgelimi. Olduğu yere uyarlanmak ve biriktirmekten vazgeçmiş bu sayısız topluluktan sadece başarılı olan birkaç tanesini tarih kitapları kaydeder.

Bu devrimci eylemin sahipleri, sonradan birikecek olan ne varsa yaratan, keşfedenlerdir. Nietzscheci bir güç istenciyle, hınçlarını biriktirmez, hemen intikamlarını alırlar; vicdani bir çağrıyı hemen cevaplarlar. Oysa biriktirmekle meşgul olanlar, bu arzularını teselli ederler; aile içinde, kilise ve camilerde, dost meclislerinde ya da derin bir ruhsallık içerisinde. Teselli-leri, dışarı doğru yola çıkmak için istençlerini köreltir; geri dönülmez olanın getirdiği karizma, "bireysel rastlantı, dahilik ve kişisel inisiyatif" ortaya çıkmadan yok olur. Böyle hep içeride kalan, kendi olmaya dönük bir sesi arada cevaplama-yan bu toplumsal, fiziksel ya da biyolojik varlıklar, dışarıya çıkmaktan çekinmeyen, sadece savunmayı değil, saldırmayı da bilen başka varlıkların yayılmacı gücüne maruz kalırlar. "Kıtaların, okyanusların, kimyasal, uzaybilimsel, biyolojik hatta sosyal olayların bu el değmemiş ormanlarının sınırsız olmaları"[11] duyusuyla tahrik olan ve sonsuzdan gelen bu çağrıyı düşünmeden cevaplayan diğerleriyse, merkezden sınıra doğru yola çıkarlar. Tekrar temel yüklemlerin etkisi altına girerler; bu çağrıyla ruhları ürperir, titreyip kendilerine dönerler. Sürekli kendine dönen bir varlık ise hep dışarı çık-maya, kendi imkânlarını araştırmaya ve bunu başarmak için de savaşmayı göze almaya sorumlu gibi davranır.

Tinsel Akış

Böyle trajik kahramanlar, tragedyalardaki gibi yenilgiye yazgılıdır. Ama trajik kahraman, *Antigone*'de olduğu gibi, sitedeki uyumu bozmak üzere yola çıkmaz; etrafında birikmiş

---

[11] *A.g.y.*, s. 66.

olanı bilerek karşısına almaz. Yine Weberce söylersek, karizmatik içerikle karşılaşması, biraz da tesadüflerin eseridir. Bu nedenle Tarde, yaratıcı, karizmatik, trajik gibi sıfatları olabilen bireylerle rastlantıyı sıklıkla bir arada telaffuz eder. Biriktirmeyi değil de harcamayı, yaratmayı arzulayan bir kendilikle donatılmış birey, bir şeylere tesadüf eder ve onun celbine karşılık verir; rastladığına karşı sorumlulukla donanır.

Bireysel "dâhilik" de bu nedenle, özsel bir nitelik değil, rastgelmedir. Sonucu "ister zenginlik, güç, bilgi, ister ün veya güzellik üretimi olsun"[12], tüm birikimlerin altında "tinsel akışa" ya da başka zenginliklerin yayılımına rastgelen tekil varlıklar vardır. Üreten tarafındaki büyük aktörlerin hepsi bir şeylere tesadüf edenlerdir. "Küçük bir adamda yerleşmiş büyük düşünceler"[13] bu tinsel akışa tesadüf edenlerde ortaya çıkar; bu kadar güçlü ve ikna edici seslenişlerin peşinden gitmeden duramazlar. Tinsel akışın duyusuna sahip olduğunda, temel yüklemlerle ve kendi olmanın vicdanıyla donanırlar. Sözgelimi tragedyalarda, ortada belirti yokken, bir kahramana dönüşen (Antigone sözgelimi), tesadüflerin sonucunda bu vicdanı taşımak zorunda kalır. Bu trajik duyum, vicdani yükümlülükle hayatta kalma arzusunun, *conatus*'un ayrımsızlaştığı bir anı işaretler.

Tinsel akışa tesadüf eden ve muhtemel bir devrimin ilk nüvelerini yaratan birey, içerisinde yer aldığı topluluğu "birincil kargaşa dönemine" taşır; her şeyin, "dağınık, seyrek bir şekilde serpişmiş" olduğu mitik bir zamana. Birincil dönemde temel yüklemler vardır sadece. Ama bu dağınıklıktan yaşanabilir bir düzen çıkarmak için karmaşık eylemler yaratmak gereklidir. Böylece bu dağınıklığın "elenip, temizlenip, arıtıldığı, düzeltildiği, sağlamlaştırıp, istikrara kavuştuğu, gelişip büyüdüğü" "ikinci döneme" geçiş yapılabilir. "Üçüncü dönemde" ise, temel yüklemlerin yarattığı kararsızlık hali yok olur; "değişmez/durmuş" bir düzen ortaya çıkar: "Kurallar/dilbilgisi aşağı yukarı sabitlenir/saptanır, sözlükler gelişerek gider"; vicdani yüklemlerin yerine, "hukuk ilkeleri yer-

---

[12] *A.g.y.*, s. 118.

[13] *A.g.y.*, s. 69.

leşmiş olduğundan yasama işleri çoğalır (...) politik iktidar yayılır."[14]

Bu düzeyde, artık dışarıda genişleyecek bir dünya kalmadığından, içeri doğru bir derinleşme başlar. Ruhsal ifade türleri açığa çıkar. Yüklemler, bir tür zihin durumunu yansıtmaya başlar. Bedendeki eylemlerin yerini zamanla "akıldan geçen" şeyler alır. Bir zamanlar bireyin tesadüf ettiği tinsel akış, bu dönemle birlikte kurumlaşır; bir yasada, kurumda, dilbilgisinde kararlı ifadesine kavuşur. Ama bu sırada, temel yüklemlerin muhiti tinsel akış başka bir yer ve zamanda devam eder. Bu akışın bir başka tanımı olarak Spinozacı içkinlikten, "ele geçirilen, kullanılan yeni bir güç, yeni bir çekicilik veya yeni bir güzellik çıkaran bireyin" özgürleştirdiği ifade yollarını, "teorik, pratik, ahlaki, felsefi ve endüstriyel buluşlar olduğu gibi estetik buluşlar" şeklindeki verimini, tüm topluluk kendisine mal ettiğinde, üçüncü dönem başlamış olur:

> [Bireyin] doğanın derin ve büyülü havuzundan, etrafındaki toplumu suladığı verimli sular çeker ve sular, İncil efsanesinin ekmeği gibi çoğalmış bir şekilde, taklidin binlerce kanalıyla yayılır.[15]

Bu tinsel akışa rastgelen devrimci birey "tipleşir"; tesadüf ettiği şey kendisinden sonra gelenler için "tinsel" bir çerçeve yaratır. Bir zamanlar belli bir bireyin tanık olduğu, sonrasında bir mümin tipi yaratır sözgelimi. Nasıl ki, biyolojik kaynağın daha uzun verimli evriminin yarattığı türler gibi, sosyal dünyada da bu tiplemeler kalıtımsal bir nitelik edinir. Tinsel bir tecrübe kurumlaştıktan sonra, ortaya çıktığı zamanı ve yeri belli bir renge boyar. Kökensel bireyin bu hakikat parçasını ortaya çıkarmak için başvurduğu temel yüklemler de türlü ibadet şekillerine, ritüellere dönüşür sözgelimi. Tinsel akışa tesadüf eden bireyin bedensel titreyişi, ruhsal ürpertisi bir ritüel içerisine kapatılır. Belirli şekillerde ibadetini icra eden, dualarını dile getiren için ifade olanağı, inanç çerçevesi

---

[14] *A.g.y.*, s. 72.
[15] *A.g.y.*, s. 75.

sağlar. Başlangıçta "bireysel ve rastlantısal icatlar olan" bazı yüklemler, bir koreografi içerisine yerleşir, ruhsal ve bedensel bir disiplinin parçası olur. Ferdi nitelikte tecrübeler, kolektif hafızanın muhtevasına dâhil olur. Kültür denilen de bir zamanlar bireylerin tecrübe ettiklerinin bir terkibi sayılabilir. "Birbirine karışan ruhlar-arası ve bedenler-arası hareketlerin"[16] arasında kendi vecd halini yaratan ferdin tecrübesinin temellük edilmesidir. Birey, beden ve ruh hareketleri arasından yeryüzüne bir bağlantı sağlar ve tanımsız eylemlere yer ve zaman kazandırır. Bu şekilde ortaya çıkan, "bir nitelik, bir kalite", "belli bir insan grubu tarafından az çok inanılacak, arzulanacak ve kullanılacak nesnelerin" yaratılmasını sağlar.[17]

Tarde, tam da kendisinden beklenecek şekilde, kimyasal nitelikte bir pille tinsel şeyleri karşılaştırır: bir pilin içerisinde kimyasal hareketle birlikte nasıl bir akım, enerji ortaya çıkıyorsa, birey de bir iletken gibi, tinsel akışın arasından bazı hareket imkânlarını dışarı alır. "Titreşim enerjisi" ve "dalgalanmalar" sadece kimyasal temel yüklemler değildir. "Bireysel girişimler", içerisine karıştığı tinsel akıştan "taklitçi bir enerjiyi" serbest bırakır; doğal, kimyasal ya da toplumsal kaynakta birikmiş, içeride sıkışıp kalmış salınımları, titreşimleri, ruhu ve bedeniyle dışarı aktarır. Bu "keşfedici deha söner sönmez", dışarıya bırakılan bu akış tortulaşır, "evrensel soğuma ve dinginleşme" bireysel hamlenin sonuyla başlar. Toplum da, biraz bu soğumanın verimidir. Artık ele gelir olmuş, nesneleşmiş ve dolayısıyla aktarılabilir olanın dolaşımı bu soğumanın ertesinde başlar.

Mistiklerin vecd haliyle titremeleri, sayıklamaları da bu enerji aktarımının bir türü sayılabilir. Böyle aktarımlar etrafına sonradan bir öğreti, okul, tekke, tarikat yerleşir. Her kutsallık kavrayışına uygun düşen bazı bedensel tapınma biçimleri de, bu öğretinin yaratıcısı kökensel ataların ilk eylemlerine öykünmek gibi anlaşılabilir. Öğretinin yaratıcısı mistik de karşılaştığı tinselliğe öykünür; onun içerisindeki beden ve

---

[16] *A.g.y.*, s. 85.

[17] *A.g.y.*, s. 94.

ruhlar gibi titrer, ürperir. Bu ilk karşılaşmayla beraber, giderek genişleyen, kalıplaşan taklit daireleri ortaya çıkar. Tarde için her tür yüklem, en kökensel olanlar bile, bir tür taklittir. Temel yüklemler bile âdeta *clinamen*'e öykünür; nesnesinin titreşimleri, salınımlarıyla koşut fiiller ortaya çıkar. Her türden sosyal olgu da genelleşmiş bir taklitin türevleridir:

> Yasalaştırma hakkına sahip olduğumuz her şey, bireysel inisiyatiflerden başlayarak gittikçe yayılan taklitlere, bu taklitçi yayılımların karşılaşmalarına ve onların iç içe girişimlerinden doğan mantıksal uyumlara veya çatışmalara dayanıyor.[18]

Taklitlerle yayılan yüklemlerden herhangi birisi diğerine göre daha sahici değildir. Her tür eylemin kökensel zemininde, Spinozacı bir içkinlik ya da yaşam felsefecilerinin akış dediği tinselliğin duyumu vardır. İlksel taklit sonradan bir tekrara dönüşür; "titreşime sokulmuş bir duyumsallık", "akort edilerek" toplumsallaşır. Anlaşılmaz titreşimlerle icra edilen bir müzik, dinlenebilir bir şekil alır böylece. Bireyin duyduğu titreşimler ve ürpertiler, bedensel salınımlar, hezeyanlar şeklinde ifade ettiği bir tinsel akış, böyle nesneleşince, kendi töresini yaratır, bir ahlâka, yasaya, hukuka dönüşür. Bireysel bir vicdanın titreşimleri, akort edilerek, toplumsal ölçüye dâhil edilir. Daha bireysel nitelikte, iyi ya da kötü bir töreden, "kan davalarından ya da evrensel bir konukseverlikten geniş bir adalet duygusuna ve insanlık dinine"[19] doğru bir geçiş başlar.

Ruhsal İktisat

Bu çevrim, Nietzsche'nin sonsuz geri dönüş teması gibi sürekli tekrar eder. Öncelikle deha sahibi bir birey ya da azınlığın tesadüf ettikleri, sonradan bu "değerler" etrafında teşkilatlanan öğretiye memur edilmiş olanlar tarafından "yeniden üretilir". Bir ekonomi uzmanı, nasıl bir iktisadi değeri yeniden üretmenin yollarını ararsa, bir papaz ya da imam da, dinsel değeri bu şekilde taklitsiz tekrarın yollarını arar; "inanç

---

[18] *A.g.y.*, s. 107.

[19] *A.g.y.*, s. 101.

tohumları ekmeye özgü uygulamalar (inzivalar, zorlu meditasyonlar, vaazlar)" yoluyla[20], kendiliğinden ortaya çıkan bir değerin taklit yoluyla değil de, tekrarlar yoluyla üretilmesini amaçlar. Çünkü arzuyla, istençle, şevkle, vecdle bağlarını koparmış, hamlesi tükenmiş fiillerin sonucu bir değeri, bireysel arzunun sonucu gibi değil de, toplumsal hezeyanın, takıntının, ezberin sonucu gibi uygulanmasını amaçlar. Ama özellikle paranın yaygınlaşması, yaratılan tüm değerlerin birer nicelik olduğunu tekrar belirgin kılar. Böylece değer yaratan bireyin üretimini temellük etmeye dönük çevrim tamamlanmış olur: taklit yoluyla yayılan nicel bir değer, yeniden üretimin nitel tekrarı ve "ekonomi politiğin" nicel tekrarıyla tümüyle yerinden edilmiş olur. Sonuç olarak, zenginliklerin yararcı iktisadi üretimi, diğer beşeri ve toplumsal alanların üzerine "abanıp durur."[21]

Paranın etkin bir meta olması, ekonomi politiğin düzleştirici etkisiyle, üzerinde rahatça hareket edeceği çok farklı iletişim yollarının ortaya çıkmasıyla mümkün olur. Bu yollar, taklitçi yayılmanın hızlıca nicel bir tekrarın nesnesi olmasına neden olur. Hızlandıkça, taklit edilen değer bir metaya, nicel tekrarın nesnesine dönüştükçe, ekonomi-politik çevrim tekrar başa döner. Guattari ve Deleuze'ün kapitalizmde buldukları "şizofreni" de, değerlerin nitel halde kalmalarına tahammül edemeyen böyle bir düzenin sıfatıdır.[22] "Gizemli arzuların soğumasıyla" sonuçlanana bu işleyiş, bir yandan da aynı arzuların "uyanışına" imkân verir. Bu kadar birbirine bağlı iletişim yolları üzerinde, bireylik ifadesi yüklemlere dair varyasyonlar artar. Ama aynı birey, kendini sayısız yollarla ifade ederken yarattığı değerleri korumakta, onları bir nitelik gibi tecrübe etmekte, yaygınlaştırsa da, tekrarını güvenceye almakta zorlanır. Bergson'un yapıtında tarifine rastlayacağımız türde, nicel ve nitel arasındaki dönüşümler çok hızlıca yaşam bulur ve yok olur.[23]

---

[20] *A.g.y.*, s. 109.

[21] Tarde, *Monadoloji ve Sosyoloji*, s. 18.

[22] Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Brian Massumi, Continuum, Londra, 2003.

[23] Henry Bergson, *Madde ve Bellek*, çev. Işık Ergüden, Dost, İstanbul, 2007.

Zenginliklerin üretiminde, nitel değil de nicel olana değer veren ekonomi-politik, ortaya çıkanın duyumsal, maddesel taraflarıyla ilgilenir; içerdiği "tinselliği" yok sayar. Zenginliklerin yayıldığı bir dünyayı temellendiren akışa mazhar olan bireydeki dâhiliği bir tür beden işçiliğiyle, zanaatkârlıkla açıklar; üreticisinden çok ürünle meşgul olur. Bu yüzden Tarde, ekonomi politiğin bilme biçimine karşı, "duyumsal ve duygusal" faillerin ihmal edilmediği "ekonomik psikoloji"yi temellendirmeye çalışır. Bu yeni öğretinin nesnesi üretken birey, bir makine gibi üretim biçimlerine dâhil olmaz; yaratıcı yüklemler icra eden bir fail olarak tüm zenginliklerin üretimine karışır. Üretim alanında yapısal belirlenimler kaybolur; "başka benler" ve onların arzuları, istençleri ve birikimleriyle çatışma ve uyum olasılıkları ortaya çıkar. Bu karşılaşmalar sonucunda yaratılan değerler, başkasına boyun eğen ya da kendi değerlerini dayatan, "bencillikle özgeciliği birleştiren" çatışmalı bir alanda, sadece kendi çıkarları peşinde gitmeyen, duygu ve inanç sahibi, "çelişkiler içeren bir varlığa" ait yaratıcılık biçimleri ortaya çıkar; "tutku ve aklın" beraberce şekil verdikleri bir zemindir. Tarde'ın ekonomik psikolojisi, Georges Bataille'ın kenarlarını çizdiği "genel ekonomik" işleyişin, tüketip eğlenirken bile üreten, üretirken sarf eden faillerin eylem alanıdır. Ekonomik psikolojinin ilgilendiği duygusal üretim alanında, sadece çalışmak değil, çalışmamak, eğlenmek, düşlemek, inanmak, duygulanmak da değer üreten yüklemlerdir. Hatta kişi çalışmıyor göründüğünde, yayılmaya ve tekrar etmeye değer nitelikte şeyleri daha fazla üretir.

Ama özellikle modern üretim koşulları, sayısı artan "boş zaman adamları"nın fiillerini çalışanlarınkiyle irtibatlı olmaktan uzaklaştırır.[24] Dinlenen ve çalışan insan ikiliği ortaya çıkar. Toplumun ya da üretim alanlarının asıl aktörü, imkânlarını artırmaya, kendi yaratıcılığını tecrübe etmeye açık kimseler olurlar. Bu şekilde Tarde, zamandaşı Durkheim'in temel yaklaşımını tersyüz eder: "Sosyal sorun psikolojik ifadelerle ortaya konmalıdır" diye yazar.[25] Durkheim, ruhbilimi özenle

---

[24] Tarde, *Ekonomik Psikoloji*, s. 177.

[25] *A.g.y.*, s. 188.

toplumsal tasarımların dışına çıkardıysa da, ekonomi-politiğin kurucu düşünürlerinden Adam Smith, zenginliklerin yaratılmasında "illüzyonların" önemini belirler. Tarde'ın beklediği de, herhangi bir yapının açıklamasında bu tür "acayipliklere" her zaman pay verilmesidir; "alışkanlıklar şeklinde sabitlenmeden önce fantezi şeklinde başlayan."[26] Sözgelimi böyle bir bakış, sadece yapısal ve akılcı saydığını değil, "çiftçinin ruh halini", "köylünün psikolojisini" anlamaya değer görmelidir; salt çıkarlara gönderme yaparak anlaşılamayan, duyguları, özveriyi, inanç biçimlerini de yapıcı değerde tarif edebilmelidir.

Bir canlıya biçim verenin hücreler arası ilişkiler ve paylaşımlar olması gibi, toplumsal ve ondan ayrı düşünülemeyecek olan bireysel dünyalar da, temel yüklemlerin birbirine eklenip çıkarılmasından oluşan sayısız eylemlerin, ilişkilerin terkibi gibi anlaşılabilir. "Isı, ışık, elektrik, kimyasal bileşimler ve kimyasal maddeler olarak" müspet dünyaların üretimi, "hava ve molekül titreşimlerinin yayılan tekrarlamalarına dayanır."[27] Toplumsal dünya ise yine bir tür titreşim olarak temel yüklemlerle inşa edilir. Tarde'ın yapıtı biraz da, böyle fiillerin terennümüyle şekillenir. Kendi tekrarının nedeni ve sonucu olan bu gibi titreşimler, her toplumsal gerçeğin temelindeki kurucu sapmalar olarak *clinamen*'in farklı biçimleridir. "Durmaksızın yayılmaya yönelik olan belli bir eylemler serisi" olarak insani dünyada, sadece maddi kültür, sermaye ya da başkaca müspet değerler değil, bu çeşit eylemler de birikir. Nasıl bazı canlılar biyolojik seçilime maruz kalıyorsa, temel yüklemlerce yaratılan daha karmaşık eylemler de böyle bir seçilimin konusu olur; bazı fiiller törel nitelik edinip, tekrar edilmeye, yeniden üretilmeye değer sayılırken, diğerleri yok olur. Yeni yüklemler, mesleki çalışmalarla, aylakça zaman harcama arasındaki bir "düşünümün" verimi olarak icat edilir. Sözgelimi Michel Foucault'nun kökenbilim (*genealogy*) olarak adlandırdığı bilme yolu da, böyle beden ve ruh tekniklerinin çağlar içerisinde yaratılmasına dönük bir bakış açısı

---

[26] *A.g.y.*, s. 224.

[27] *A.g.y.*, s. 206.

sunar. Çalışmak, cinsellik, türlü kültürel jestler ve ruh disiplinleri de yüklemler dünyasındaki böyle bir ayıklanmanın sonuçlarıdır.

Genelleşmiş Moda ve Akışlar

Bu ayıklamanın etkinliği, biraz da iletişim hızıyla ilişkilidir. Bu dünyada, yeni ve etkin olanın bilgisine erken ulaşanın daha kolay hayatta kaldığı varsayılabilir. İletişimin dalgalar halinde yayıldığı yayın alanına rahat erişim sahibi olmak, muhiti, cemiyeti, coğrafyasında kapalı kalmamak, toplumsal seçilimin talihlileri arasında olmak için gereklidir. Kısaca taklitçi yüklemler şeklinde yayılmakta olana zaman kaybetmeden ulaşmak önem taşır. Tarde, "moda"yı böyle bir yayılımın ilgi alanı olarak tarif eder. Özünde her olgu ya da kavram, moda biçiminde gelip geçici nitelikte olsa da, daha yavaş ortaya çıkıp uzun erimde kaybolana daha geleneksel bir değermiş gibi muamele edilir. Oysa iletişim ve taklit dalgaları şeklinde tekrar eden her türden olgu için moda, bir açıklama modeli gibi hizmet edebilir. Modanın veriminden en fazla iletişim araçlarını yaratan ve onlara hükmedenler faydalanırlar. Onların yarattığı modalar, yeryüzü üzerinde daha hızlı yayılır. İletişimin kapalı yerlerde yankılandığı ve sadece sözlü olduğu, modanın veya herhangi bir iletişim biriminin ses yoluyla yayıldığı zamanlardan, yazı, söz ve resim yoluyla medya üzerinde taşındığı bir zamana doğru, bu vericilerden yayılmakta olanı zaman geçirmeden algılamak önem kazanır. Yayılmakta olana kendisini hızlıca uyarlayan ve ifade eden bir failin, teknolojiyi takip edebileceği bir yakınlıkta ve uygun alıcılarının olması gereklidir.

İletişimin nesnesi, eskiden sesin erimi ve onu yayan fiziksel taşıyıcının hızı nispetinde yayılma imkânına sahiptir. Böyle zamanlarda sözgelimi önemli kamusal bilgileri şehre bağırarak yayan çığırtkanlar, tellallar, yakın bir muhite gelmedikçe olanlardan haberdar almak olanaksızdır. Tellalın bir çeşit iletişim aracı gibi kentte dolaştığı medya düzeninde, merkeze yakın olanların yeni gelişmeler, düzenlemeler, etkinliklerden haberdar olma olasılığı daha fazladır. Benzer şekilde, tüm iletişimin radyo dalgaları şeklinde gökyüzünde,

elektrik dalgaları biçiminde kablolardan aktığı bir medya yapısında da sözde serbestçe dolaşan mesajları en hızlı şekilde almak yine merkeze yakın olmakla olanaklıdır. İletişimin kaynağına yakın duran fail, duyma-uyarlanma-ifade çevrimini hızlıca hayata geçirebilir; siyasal, kültürel, sanatsal ya da gündelik hayata ilişkin moda gibi yayılan bilgileri ne kadar kendi yaşamına katar, türlü yüklemlere, fikirlere uyarlayabilirse, o ölçüde modayı başarıyla takip eden bir birey, topluluk olur.

Tarde, iyi bir Spinozacı olmasının da yardımıyla, değişimlerin ardında nitelik farkları aramaz. Değişimleri, faille fiilin ayrımsız olduğu bir zeminde, hız ve sükûn ya da büyüklük, ağırlık oranlarındaki değişimlerle açıklamaya gayret eder. Örneğin bir çığırtkandan elektronik iletişime geçişte, nitel değil nicel bir değişimi tarif eder. Bu yönde tarifleri, keyfi ve kemmi olanın ayrımsızlaştığı temel yüklemler düzeyinde anlam kazanır. Sözgelimi reklâm türlerindeki değişimi anlatırken, tüm yapıtında rastlayabileceğimiz bir akıl yürütmeyi ortaya koyar:

> Görsel reklamın sesli reklamın yerine bu kademeli geçişinin nedeni, görsel reklamın süre ve alan olarak gelişmede diğerine göre çok daha elverişli, daha yetenekli olmasıdır. Gazete ilanlarıyla, duvar reklâmlarının çoğalan örnekleriyle, görsel reklâmın kapsamı ve erimi durmaksızın büyümeye elverişlidir. Oysa tellalların sayısını çoğaltmak çok zor ve pahalı bir iştir. Sonuç olarak reklâm giderek daha geniş, özgür ve kolay olan yayılışı yönünde dönüşüyor sürekli. Sesli reklâmların sayısı bir şehrin sokaklarında genel bir sağırlaşmaya varmadan geçemezdi belli bir rakamı, oysa görsel reklâmların sayısı her biri gözle görünür olduğu sürece artabilir, çoğu sadece hafıza da kalsa bile. Fakat yönü ve gelişme derecesi ne olursa olsun, reklâm konuşmayı harekete geçirerek etkili olur hep.[28]

Tüm iletişim köprüleri, dolayımları, yolları üzerinden yayılan her ne ise, bir bireyden diğerine geçen akımlar yoluyla yer değiştirir. Bu akım, bir alışkanlığa ve taklitsiz tekrara

---

[28] *A.g.y.*, s. 268, 269.

dönüşene, bireylerden birisi bu akımın yarattığı titreşimle diğerine öykünmeyi bırakana kadar devam eder. Taklit ve yayılmalar, bir alışkanlıkla, töreyle karşılaşana kadar genişler. Bu sırada "bulaşkan ve yayılgan olan kazanılmış hızdır."[29] "Kazanılmış durgunluk" ise bir çeşit alışkanlık sayılabilir. Bireyden bireye bir akım şeklinde yayılan şey, "hak ve ödev kavramlarını, adalet ve mülk kavramlarını doğrulanmış inançlar ve kolaylaştırılmış istekler haline" geldiğinde, kendi dairesine kapanmış bir tekrarlar serisine indirgenir. Bir tür varyasyon olarak yayılma ve taklit, çeşitli şekillerde kesintiye uğradıkça bir "seri" haline gelir. Bireyden bireye iletilen akımlar, zamanla malumun yeniden ilamına dönüşebilir. Ama böyle akımlar öncelikle, "işsiz güçsüz konuşmalar" yoluyla "iki zihnin ilkel ve temel sosyolojik ilişkisiyle" taşınır. "Konuşma akımlarının hızlanmasının veya yavaşlamasının, durağanlığın veya yer değiştirmesinin, artmasının veya azalmasının neden olduğu" bağlantılar iktisadi ilişkilerin zeminidir.[30]

Bu akışın ortasında açılan paylaşımlar zemininde inşa edilen "kamuoyu", bu konuşmaların çoğalması ya da seyrekleşmesinin şekil bulmuş hâlidir. "Konuşma çemberi" büyüdükçe aynı şekilde konuşan ve kanaat bildiren, birbirini taklit eden kişilerin sayısı da o nispette artar. Eğer bu konuşma akışlarının mecraları kesintiye uğramazsa, kamuoyu da o ölçüde genişler ve bir ortakduyumu (*consensus*) yansıtan ifade yollarıyla donanır. Kamuoyu, biraz da yayılmakta olanı güvenceye almak ve onu meşru kanaatler gibi ortak bir alana kapatmaktır; dışarıya doğru genişlese de, içeriye yönelen yeni akışların kesilmesidir. Örneğin küresellik, genelleşmiş bir kamuoyu gibi anlaşılabilir. Kamuoyu, bir zamanlar yayılmış olanın rastlantıları ve keyfiliğinden arındırılmış, işlevli ve yapısal kılınmış bir toplum alanı gibi anlaşılabilir. Kamu vicdanı gibi tarif edilen de, sağduyulu yüklemlerin muhitidir. Oysa bireye ait olabilecek olan kökensel vicdan, yönelimi, işlevi, niyeti önceden belirlenemeyen temel yüklemlerin duyumu ve ifade-

[29] *A.g.y.*, s. 272.
[30] *A.g.y.*, s. 278.

sidir. Moral yapılar ise, biriktirmenin, akışları kesmenin, "külçeleşmenin", uyumun, daralmanın bir sonucudur. Diğer yandan bireysel vicdan, dağılmaya, genişlemeye dönük bir çağrı ve ona dönük cevaptır. Ahlâk tutarlı bir özneliği veya benliği, vicdan ise sapmalara açık bir kendiliği kendi faili olarak gereksinir.

Benlik denilen, özünde bir sapma olan, Spinozaca söylenirse, "ruhsal otomat" olarak bireye, belirli hedefler, akılcı yönelimler, niyetler ve mantık yüklenmesiyle ortaya çıkar. Birey, böylece işlevsel bir bütünün parçası olabilir; başka bireylerle dayanışma içerisine girer ya da kendi hedeflerine varmak için çabalar. Ama her durumda sınırları bellidir. Kendilik sahibi bir bireyde kesikli çizgilerle çizilmiş bir mizaç vardır. "Her şeyin temelinde çalkalanıp duran" bir "karakter" kendisini duyurur. Birey ve ona ait kendilik, eski bir Çin resmiyle, Avrupalı yağlı boya doğalcı resimler kadar birbirinden ayrıdır. Ama kendilik izleriyle çizili bir resimde de, bir var olanı diğerinden ayıran ilkel de olsa bir benlik göze çarpar. Ferdiyet, maddesel akış içerisinde kaybolmaz, belli belirsiz de olsa seçilebilir bir görünümü vardır.

Sonsuz Küçük

Tarde, Leibniz'den ilhamla, bir başka bireylik olarak monadları ayırt eder. "Sosyal birey, canlı hücre ve kimyasal atom" gibi kendileri de "varlıkların karşılaşmasının yarattığı yeni varlık" biçimleri olsalar da, hem daha alt parçalara hem de bütüne eklenip ayrışmaya açık yarı-kendiliklerdir. Bu birleşme ve ayrışmalar, sonsuz küçük ve büyüğe doğru devam eder; sözgelimi "parazitlerin de kendi parazitleri vardır. Ve bu böyle devam eder. Yine sonsuz-küçük!"[31] Monad benzeri ara bireylikler, kendisine eklendikleri bütünlüğe, sözgelimi toplum ya da organizmanın da yapısal bir tutarlılık göstermesine mani olur. Monadların, sürekli hal değiştiren, kendi içinde titreşen, seri halini alamayan varyasyonları devam eder. Hedefsiz, niyetsiz kendi olma biçimleri, en kapsamlı, tutarlı bireylikte bile kaynaşmaya devam eder. Ama özellikle

---

[31] Tarde, *Monadoloji ve Sosyoloji*, s. 26.

"bilimciler", kendi küçük ve büyük nesnelerini tamamına ermiş gibi düşünürler. Onların "spesifik bir tip" gibi muamele ettikleri nesne:

> Bireysel varyasyonlar denilen sayısız diferansiyelin toplamıdır, bu bireysel varyasyonlar kendileri de derinliklerinde binlerce küçük değişimin meydana geldiği hücresel varyasyonlara bağlıdırlar. Köken, varlık nedeni, sonlunun ve sınırlının nedeni sonsuz-küçüğün, görünmezin içindedir.[32]

Bu şekilde görünmez-oluşun muhitinde nesnelerin ilişkilerden ayırt edilemediği bir zemin vardır. Tarde, Spinoza gibi yazar ve "eğer sonsuz-küçük sadece derece olarak farklılaşsaydı, eğer şeylerin temelinde anlaşılabilir ve kavranabilir yüzeylerinde olduğu gibi sadece konumlar, aralıklar ve yer değiştirmeler olsaydı"[33] var olanlar arasındaki ilişkilerin, karşılaşmaların belirleyici olduğu kökensel manzara buna benzerdi. Bu zeminde konum ve yer değiştirmeler de ayrımsızlaşır. Ama bu görünmezlikte kaynaşan, titreşen fiiliyatların arasına büyük olandan gelen meyiller karışır. Büyük olanın niyeti, kendilik parçalarının belli yönelimler edinmesine neden olur. İlişkinin bir tarafında daha güçlü bir büyük ve diğer tarafında küçük olduğunda, ilişkiyi yöneten istenç büyüğünki olur ama küçük de bu sırada kendi mizacından, vicdanından bir şeyler ekler diğerine. Büyük ve küçük olanın uzun erimli ilişkisi, "ilkin son derece hafif, sonra derece derece artmış olan bir sapmaya uğrar."[34] Görünmez olandaki sapmalar, *clinamen* her zaman kendisinden büyük olana mizacını kaydeder. Bu sırada ortaya çıkan "küçük varyasyonlar gerçek *eylemler*" olur. En temel yüklem olarak *clinamen*'in "girişken öğesi" karşısında kendini yok etmeye hazır bir büyüklük olsa da, bu trajik denilebilecek ilişkiden geri durmaz. Kendi vicdanının ezilmesine izin vermez. Büyük olanın ahlâkını, mantığını, dilbilgisini, kendisiyle getirdiği başka yapısal belirlenimleri görmezden gelerek, son derece eşitsiz bir karşılaşma-

---

[32] *A.g.y.*, s. 29.
[33] *A.g.y.*, s. 31.
[34] *A.g.y.*, s. 30.

yı göze alır. Küçük şeylerle gelen devrimin, değişimin ya da daha adaletli bir yapının "gizli işçileri", kendilerindeki sapmayı cesaretle savunan bu atom benzeri monadlar olurlar.

Küçük olan, büyük olana ait bir alt işlevin taşıyıcısı değildir. İştelikler düzeyindeki atomun hareketlerinde bile kendine ait "tinsel bir şeyler" vardır. Küçük şey, kendisinden daha küçük ya da büyük başka monadlarla ilişki içerisinde saklı tinsellikte kendi mizacını hatırlatır; "titreşen bir beyin hücresi" gibi. Yaşamı yaratan temel atomlarda, karbon, azot, hidrojen, oksijende de "gizli psişik öğeler" bulmak olanaklıdır. "Hücresel titreşimlerin" yarattığı bir mekanik yoluyla birleşip ayrışarak tabiatı ve görkemli bir çeşitliliği yaratırlar. Özellikle karbon atomlarının birleşip ayrışmaya yatkın doğası sonsuz doğal çeşitliliğe sebep olur. Basit canlılarda, sporların hareketlerinde sözgelimi, bir tür arzuya, istence rastlamak mümkündür; "eğer bir spor engelle karşılaşırsa yönünü değiştiriyor ve kirpiklerinin hareketini tersine çevirerek geri çekiliyor."[35] "İstek ve inanç" en basit görünen canlıda bile yüzeye çıkar. Oysa canlı küçüldükçe, zekâsının azaldığı ve dünyasının türdeş olduğu yönünde bir kanaat vardır.

Durkheim ve Tarde sosyolojileri arasındaki benzemezlik de burada belirginleşir. Durkheim için, akıl, toplum gibi bütünlükler, tikel olanın izlerini yok etmiş bir yapısallık içerisinde belirginleşir. Bu varsayıma göre bir varlığın zekâsı, onun büyüklüğüyle âdeta doğru orantılı olarak artar. Oysa Tarde, küçük olanın daha karmaşık olabileceğini ortaya koyar. Ama onların yüklemleri çoğu zaman fark edilmeden kaldıklarından, "hayat ekonomisine katkıları" küçük görülür. Bir monad, ne kadar küçük olursa olsun, başkalarıyla birleşmeye açık olsa da, kendine yeten, içerisinde kendi olduğu, sıfatları ve yüklemleriyle var olduğu kapısız ve penceresiz "karanlık bir odadır".

Tarde, toplumbilimi tüm diğer bilimler için bir model olarak önerir. Genelleşmiş toplumsallıkta, küçük veya büyük monadların birleşip ayrışmasıyla, sayısız çeşitlilikte topluluklar ortaya çıkar. İnsan toplaşmalarının yanında, sözgelimi

---

[35] *A.g.y.*, s. 44, 45.

"poliplerin topaklaşması" da mümkün olur. Monadlar da kendi içlerinde bir topluluktur. Toplum da aynı şekilde bir monad, bireydir. Toplumsal birlikteliğin yüklemi değişir sadece; toplumlaşmanın yanında toplaşmak, yığılmak, birikmek gibi. En basit topluluk, titreşen bir atomun ya da hücrenin hemen yanındakiyle birleşmesidir. Karbon atomu gibi birleşmeye açık monadlardır bunlar. Bu toplaşmaların iyeliklerinden çok yüklemleri, ilişkiye giren unsurlardan çok ilişkiler belirleyicidir. Çünkü kendisi de bu karşılaşmadan önce başka bir toplum/birey olan bu ilişkinin terimi ya da öznesi, özünde bir faildir ve ilişkinin sonunda daha büyük ya da küçük bir başka monad olur. Bu yüzden sonul küçüklüğe ya da büyüklüğe varmak olanaksızdır. Farklılaştıran, küçültüp büyüten birleşip ayrışmalar sırasında taraflar benliklerini koruyamazlar. İlişkiye açıklık, her zaman için daha küçüğü ve büyüğü yaratma imkânını mümkün kılar. Bu nedenle, "felsefe taşını, atomcuların atomunu, doğabilimcilerin protoplazmasını" hayâl etmek olanaksızlaşır. Özünde bir topluluk olan küçük şey, temel bir yüklemin icrasıyla kendisini daha da küçültebilir. Ta ki sadece ilişkilerden kurulu bir içkinlikte görünmez olana kadar.

Organizmada, kimyada ya da toplumda, her zaman daha büyük ya da küçük toplulukların ilişkileri vardır. Bu anlamda mikroskopik hayvanlar bile daha büyük olanlarla aynı ölçüde "karmaşık" sayılmalıdır.[36] Var olmak, "farklılaşmak" olduğundan, kendi monadına sonsuza kadar kapalı kalmak olanaksızdır. Bir çatlaktan da olsa, mutlaka karanlık odadan içeri ışık sızar; başka olanın vicdanı, mizacı kendisini duyurur. Bu çağrıya kulak vermek, biraz da doğal bir zorunluluktur. Çünkü hayatta kalmak, farklı olanla birleşip ayrışmayı, daha büyük ya da küçük ama öncekinden farklı bir topluma karışmayı gerektirir:

> Özdeşlik çok nadir rastlanan bir farklılık türüdür (...) Evrenin alfası ve omegasıdır fark (...) Bütün benzerlikler, bütün olgusal tekrarlamalar, belli bir ölçüde silinmiş olan ilkel ve basit fark-

---

[36] *A.g.y.*, s. 71.

lılıklar ve bu kısmi ölümle ulaşılmış aşkın farklılıklar arasındaki kaçınılmaz ara yollardan başka bir şey değil gibi geliyor bana.[37]

Farklılaşmayı, çeşitli iyelik ve yüklemlere sahip toplanmaları mümkün kılan, küçük şeylerin kendi olma biçimlerinin ifadesi "titreme yetenekleri"dir. Böylece küçük varlık, bir başkasını birleşmeye çağırır ya da kendi bünyesindeki parçalardan silkelenerek kurtulur. Her varlık, kendine özgü şekillerde titrediği gibi, "çınlar", "uğuldar", "silkelenir", "dalgalanır". Bu fiiller, *clinamen*'in en duyulur ifadesidir. Tarde, bunu tasvir ederken, bir iştelikler tablosunu veya *haecceitas*'ı resimler: "Bir çamlık veya mesafeli olarak dizilmiş olan ve çınlayışıyla tanıyabildiğimiz bir kavaklıkla ilgili olarak, çamın ve kavağın yapraklarının kendine özgü ve değişmez bir şekilde titrediklerini söylüyormuşuz gibi sanki." *Haecceitas*'ı resimleyen, "şeylerin kalbindeki" bu türden temel yüklemlerdir; çizgiyle çizme eyleminin ayrımsızlaştığı bir manzaradır. Tekil şeyler kendileri olurken, mizaçlarını dile getirirken, bir yandan da bu manzaraya ait çizgileri çekerler. Böyle çizgiler, "zengin ve duyulmamış değişimlerin" ve çeşitliliğin kaynağıdır. Özünde varyasyonlar, tekrar eyleminin sonucu farklar, "evreni değiştiren ve beklenmedik devrimleri" yaratan "sert ritimler" arasına bir "ara nağme" karışır ve dünyayı renklendirir.[38] Farklılaşmanın kaynağı âdeta, özdeşliğini korumak üzere eyleyen makinesel bir işleyiştir. Biteviye tekrar edenin verimi sonsuz bir çeşitliliktir.

Tarde için, "şeylerin temeli sandığımız kadar zayıf, zavallı, donuk ve renksiz değildir."[39] Yenilik ve çeşitlilik gibi ortaya çıkan, bu verimli zeminde şekil bulan ve bozulanın, yeniden toplaşıp monad olmaya imkân veren titreşmelerin sonucudur. Kendilik biçimine, bireyliğine, vicdanına, mizacına hep daha yakın durmak isteyen varlıkların sonsuz savaşım ve uzlaşmalarıdır: "Organize bir molekül, aynı anda iki yabancı veya birbirine düşman monada ait bir moleküldür demek ki."[40]

---

[37] *A.g.y.*, s. 72, 73.
[38] *A.g.y.*, s. 79, 81.
[39] *A.g.y.*, s. 81.
[40] *A.g.y.*, s. 83.

"Fransız veya İngiliz" kimliğine sahip olanın aynı zamanda bir çeşit memeli olmasından gelen bir kendiliği de içerisinde taşımasından ileri gelen bir savaşımdır. Bu çatışma hali, "sosyal" ve "anti-sosyal" dürtüleri aynı anda içerisinde duyanın yarattığı varyasyonlardan, içerisine girdiği bir monadın kendisine hep dar ya da fazla geniş gelmesinin neden olduğu sorunlardan ya da farklı yönlerde değişen toplum ve doğa yapılarının uyuşmazlıklarından ileri gelir. Bu çatışan unsurlar, en az bir karbon atomunun diğerine olduğu kadar yakın, her an ilişkiye hazır olsa da, her zaman bir aralık tarafından ilişkileri dolayımlanır. Temel bir yüklemle tekrar birleşebilecek ya da ayrı düşecekleri bir ilişki mesafesine yerleşirler. Başka türlü, toplaşmaları ve hayatta kalmaları da olanaksızdır. Levinas'ın yapıtında ısrarla dile getirdiği gibi, birini başkasıyla birleşmeye çağıran etik ya da buradaki ifadesiyle vicdan, bir sorumluluğun sonucu değil, doğal bir bağdır.[41] Kendi ve başkasını aynı karanlık odaya kapatan bu monadlar, kapısız ve penceresiz bir yaşam çevrimi arzulasalar da, bağımlı yaşamaya devam ederler. Daha büyük bir monadın hükmü altında ya da daha küçük olanları kendilerine tâbi kılarak yaşam çevrimi yaratırlar.

Monadlar, kendi dairelerinde kapalı kalmakla tatmin olmazlar. Arzuları onları her zaman dışarı çıkmaya, bazen işlevsiz ve kendilerine zarar verebilecek birleşmelere zorlayabilir. Hepsinin kendi arzusu vardır; "titreşen atomdan fetihçi bir krala kadar", her monadın gözü dışarıdadır; "onları harekete geçiren doyumsuzluktur, sınırsız tutkudur." Hepsi bir çeşit varyasyonla, kendilerine özel yüklemler sayesinde, tüm diğerlerini tâbi kılmaya ve yaşamsal kaynaklarını çoğaltmaya çalışırlar. Bu "varyasyonlar seli" içerisinde, sayısız monad yeniden şekil bulup, eskileri yok olabilir. Ama kaybolanın bile mizacı bir yerlerde saklı kalır. Bu varsayım, Spinoza'nın ruhun, beden ölse de hiçbir zaman tam olarak yok olmayacağına, bir kısmının bir yerlerde kalacağına dair düşüncesini yankılar. "Yıkımın her zaman zaferin arkadaşı" olması da bundan ileri gelir.[42]

---

[41] Emmanuel Levinas, *Collected Philosophical Papers*, çev. Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1987.

[42] Tarde, *Monadoloji ve Sosyoloji*, s. 101, 108.

Açıklıkta Saklanan Devrim

Zeliha Dişci

Modern siyasal düşüncede insan varlığını korumak adına kurulduğu varsayılan egemen devletler ve başka bir dizi kuruluşlar bugün sözde varoluş amaçlarına aykırı şekilde kendilerini somutlaştırmaktadır. Sürekli biriktirerek var olmaya dayanan siyasal ve ekonomik koşullarda yaşanan "güç birikimi" toplumun belirli ve oldukça sınırlı bir kesiminin elinde toplanmaktadır. Bir sınırı olmayan ve hep daha fazla gücü (iktidar, sermaye gibi) talep eden birikim rejimi başkalarından onların emeğini, parasını ve hayatını çalarak ilerlemektedir. Proudhon'un *Mülkiyet Nedir?*[1] isimli kitabında önceden işaret ettiği üzere, yaygın bir *hırsızlık* ortamında yaşamaktayız. Varlığını bizimle paylaşan yapılar varlığımıza karşı dönmüş durumda. Bu da bizi genel bir anlamsızlık hissine itmektedir. Anlam sayesinde dünyamızı kurduğumuz ve yaşamımızı sürdürdüğümüz hatırlandığında bugün belki de hiç olmadığı kadar dünyamızı yeniden "anlamlı" bir şekilde kurmaya ihtiyacımız var. Fakat bunun nasıl olacağı konusunda henüz net bir bilgimiz yok.

Yaşadığımız bilgisizlikle başa çıkmada tarih bize önemli bir bakış açısı sunar. İnsanlığın yaşadığı çaresizliğin bugüne has olmadığını ve hep bir çıkış yolu olduğunu gösterir. Tarihte yeni bir dönem olarak modern çağı başlatan büyük olaylar "devrim" olarak anılmaktadır. Bugünü de kapsayan yeni dönemin şahitleri olarak bizler aynı zamanda yeni olanın nasıl eskidiğini görmekteyiz. Ve yine yeni başlangıçlara ihtiyaç duymaktayız. Fakat bunun nasıl olacağı konusunda bir uzlaşı bulunmadığı gibi devrim kavramı farklı perspektifler-

[1] J. Pierre Proudhon, *Mülkiyet Nedir?* çev. Devrim Çetinkasap, İşbankası, İstanbul, 2016.

den yeniden kurulmaktadır. Bu perspektifler önümüze şu soruları koyar: Devrim, tek bir kopuş momentine, belirli kişi ve olaylara bağlı bir kavram mıdır? Sıradan yaşamın sıradan faillerinin devrimci kapasitesi var mıdır? Eğer varsa, gündelik hayatın kısır döngüsüne hapsolmuş bu insanların devrimci kapasitesi nasıl gerçeklik kazanabilir?

Yeni bir başlangıcın bugünün çoğunluğunun ve aynı zamanda en büyük mağdurlarının yaşadığı kısır yaşam döngüsünün kırılmasıyla mümkün olacağını savunan bu yazı, devrimin basitçe büyük bir kopuş anına veya tek bir kişiye/olaya indirgenemeyeceğini ileri sürmektedir. Her bir bireyin yaşamında içine düştüğü döngüden çıkmadan bir kopuş beklemek mümkün değildir. Devrim kavramı açısından bu durumu şöyle düşünebiliriz: büyük bir kopuşun arkasında bir sürü küçük ve süreklilik kazanmış kopuşlar bulunur. Oysa genel olarak literatürde "köklü değişiklik" anlamıyla kabul gören devrim, ilgiyi tek bir kopuş anına yöneltmektedir. Adeta "olay" statüsündeki devrim, beklenen bir kurtarıcı imgesiyle ikame olmaktadır. Değişikliğe bir kere "köklü" kavramıyla dikkat çekilince devrimin süreçsel niteliği, sürecin gerektirdiği devamlı ve tutarlı eylem halinde oluş geri plana düşmektedir. Devrimin performatif boyutu gizlenmekte ve tartışmalardan dışlanmaktadır. Oysa dikkat çekilen büyük kopuş anı olarak tek seferlik edim üzerinden kavranan devrim gerçekte tekrar eden sonsuz eylemler bütününden meydana gelir. Devrimin bu yönde kavranmasının eksikliği, devrimi belirli kişi veya olaya sabitleme tehlikesini içerir. İndirgemeci olarak nitelendirilebilecek böyle bir kavrayış, devrimin yaşama içkinliğini görmeyi engellediği için düşünce açısından tehlikelidir. Aksine devrimin performanslar bağlamında düşünülmesi devrimin her birimize bağlılığına işaret eder, yaşama içkinliğini düşündürür. Hem düşünen hem de eyleyen bir varlık olarak her insanın eylemleriyle onun parçası olabileceğini ifade eder. Devrim, "köklü" kavramının işaret ettiği büyük kopuş anlamıyla ulaşılması zor bir an gibi görünürken düşünceye dâhil edilen içkinlik kavramıyla bu zorluk aşılabilir. İçkin yaşamda şuan gerçekleştirdiğimiz her eylemimizle devrimin parçasıyızdır. Böylelikle devrim bugünden

gerçekleştirilecek bir durum haline gelir. Toplumsal ve siyasal sorunların derinleşerek dünyayı anlamsız hale getirdiği çağdaş yaşam koşullarında "devrim" ancak bu şekilde geleceğe ertelenmekten, bir kurtarıcıya hapsolmaktan çıkar. İşte bu saikle hareket eden bu çalışma, "köklü/büyük değişiklik veya kopuş" olarak devrim kavramına "süreklilik içindeki hareketler ve değişiklikler bütünü" anlamıyla odaklanacaktır. Köklü değişiklik olmanın yanı sıra devrim, hareket halindeki bir şeyin "dönmesi, devretmesi, bükülmesi, kıvrılması"dır. Söz konusu hareketler devrimin her an yaşamımızın temel bileşeni haline getirilebileceğini anlatır. Yaşama içkin hareketin açık yapısı performanslarımıza işaret eden eylemlerimizle harekete müdahale etme imkânı sunar.

Gelecekten beklenen bir an olmaktan ziyade her eylemimizle şimdiden devrimin ortağı olduğumuz fikrine dayanan bu çalışma öncelikle devrimi yaşama içkin bir dizi sürecin etkisi olarak görmeyi önermektedir. Bu önermenin desteklenmesi için devrimin yaşama içkinliği ve varlığın içkinliği arasındaki bağlantı gösterilecektir. Nasıl ki varlığın tabi olduğu bir özü yoksa devrim de tek bir momente indirgenemez. Bir sürü varlıktan oluşan varlık eklemli bir yapıdır ve bu sayede sürekli hareket halindedir. Herhangi bir parçadaki en ufak bir değişiklik diğer parçaları etkiler. Varlığın eklemli yapısı, devrim kavramını [gelecek] tek bir ana indirgeyerek kavramayı engeller. Varlık, varlıklar çokluğu veya varlıkların ortaklığıdır. İçinde bulunduğumuz ortaklığı her durumumuzla dışa vururuz. Bizdeki veya çevremizdeki herhangi bir değişiklik varlığı yeni bir duruma sokar. İşte bugün ihtiyaç duyduğumuz devrim, varlıkta meydana gelen yeni durumlar veya değişikliklerle ilgilidir. Varlığın her bir parçası bu değişimi yaratma gücünde olup, varlığın başka varlıklarla ortaklığı ve açıklığı sebebiyle devrim tek bir değişimden ibaret görülemez. Varlığın açıklığı devrimi sonsuzlukla birlikte düşünmeye zorlar. Tıpkı varlık gibi devrim, bir kerede yaşanıp tüketilemez. Her deneyim farklıdır ve devrim de bu farklılıktan payını alır. Devrim kavramı diğer her kavram gibi varlığın kalbindeki açıklıktan etkilenir. Bu etkileniş sebebiyle tek bir momente ve faile has görülemeyecek devrim, bütün

insanlardan varlığın açıklığını somutlaştıran bir yaşam/eylem fikri talep eder. Böyle bir talebin karşılanması ise devrim fikri ile devrimci eylem biçimi arasındaki bağlantının kurulmasına bağlıdır.

Varlığın Açıklığının Sunduğu Devrim Fikri

Uzaktan bakıldığında yekpare gibi görünen dünyanın ve içerisinde her ne varsa onun kendiliğinden bir varlığa sahip olduğu düşünülür. İçine doğduğumuz bu dünya bizden önce nasıl var olduysa bizimle ve bizden sonra öyle var olacaktır. Oysa bugün yaşadığımız anlamsızlığı besleyen en büyük yanılgılardan biridir bu. Gerçekte hiçbir varlığın kendiliğinden var olması mümkün değildir. Her varlık diğer varlıklarla birlikte anlamını, varlığını bulur. Yani var olan her şey varlıkta ortaktır ve bu ortaklığın kaybolması mümkün değildir.[2] Dilde, jestlerde, duygulanımlarda ve somut olarak dünyada bulduğumuz doğal kaynaklarda vs. duyulan ortak varlık bizlere öteki tarafından bahşedilmektedir; icat edilmiş çeşitli kategorilerin (birey, toplum, devlet vb.) ona el koyması mümkün değildir.[3] Ortaklıktaki varlık, tıpkı bir "eklem" yeri gibi paylaşıma açıktır.[4] Ben ve öteki olmak üzere en az iki varlıktan meydana gelir. Ben, öteki olduğu için varımdır ve öteki, ben olduğum için vardır. Varlık, bu durumda en az iki şey arasındadır. İşte bu *arasındalık* varlığın açıklığıdır.

Varlığın ortaklığı ve açıklığı, yaşadığımız dünyada sıkıştığımız yerden bizi çıkartacak, devrimin parçası haline getirecek iki temel kavram olarak önerilebilir. Açıklık, varlığın tek bir elde, bende toplanmasına engel olan dışarıya bağımlı yapısına işaret eder.[5] Aynı anda birçok varlığa ait olduğundan hiçbirine ait olmaması varlığı "içeriksiz" veya temsile

---

[2] Jean-Luc Nancy, *La Communaute Désoeuvré*, ed. Christian Bourgois, Galilé, 1999, s. 87.

[3] Michael Hardt ve Antonio Negri, *Ortak Zenginlik*, çev. Eflâ-Barış Yıldırım, Ayrıntı, İstanbul, 2011, s. 11.

[4] Bruno Bosteels "Solcu Hipotez: Terör Çağında Komunizm" *Bir idea Olarak Komunizm* içinde, der. A. Badiou ve S. Zizek, çev. Ahmet Ergneç ve Ebru Kılıç, Ayrıntı, İstanbul, 2011, s. 59.

[5] Giorgio Agamben, *L'Aperto: l'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002, s. 70.

indirgenemez kılar: varlık, "ötekine doğru bir hediyedir ve aynı zamanda kendimizle kurucu başkalığımızı bize hatırlatır."[6] Bu nedenle varlığımızın kendimizden kaynaklandığını her iddia ettiğimizde varlığımızı borçlu olduğumuz öteki yokluğa fırlatılırken varlık da oradan uzaklaşır. Mevcut dünyamızda bir arada yaşama yöntemimiz olarak görünürleşen ve tek başına belirli/tanımlı kişilere dayanan bir ulus ancak varlığın ortaklığının imlediği bu içeriksizliğe, boşluğa geri dönerek, buradaki eklem yerinin ortaklarından birini kökensel bir ilke yaparak kurulur. Ulus, devlet gibi yapılar varlıktaki ortaklığı inkâr ederken kendi kendilerine özdeş olduklarını iddia eder. İşte bugün yaşadığımız ve bizi "yokluğa" sürükleyen sorunlarımızın temel kaynağı da bu inkârdır.

Modern dönemde söz konusu ulusların veya ulusal devletlerin kuruluşları genellikle bir devrimin sonucu olarak düşünülür. Bu düşüncede varlıkla aynı anda devrim, kurucu bir faile ve momente indirgenmiş vaziyettedir. Devrim gerçekleştiyse ve arzulanan iyi yaşama ulaşıldıysa devletler neden hala çeşitli reformlar yapmaktadır? Ya da toplumsal hareketler neden yükselmeye devam etmektedir? Çünkü devrimlerle kurulan ve son durumda varlığın ortaklığını inkâr eden ekonomik ve siyasal örgütlenmelere rağmen, varlık var olmayı sürdürmektedir: yani yapıların, varlığın sadece bir tarafını seçerek kurulduğu siyasal düzende öteki, her şeye rağmen bulunmaktadır; bu varlığın yasasıdır. Devletlerin yaptığı her bir düzenleme veya gerçekleşen her bir toplumsal hareket gerçekliği yeniden şekillendirir. Ortaya çıkan hiçbir şekil gerçeklikle örtüşmeyi asla başaramaz. İşte herhangi düzenlemeyle ötekinin tam olarak elenemediği ve hatta inatla reddedildiği siyasal düzen devrimi bir ilkeye, kişiye veya olaya indirgeyerek yaşamından ilelebet çıkaramaz. Varlığın ortaklığı ve açıklığı gereği bu böyledir. Devrim, bir ilkenin el koyduğu bir şey asla olamaz. Düzenin kurucularıyla özdeşleştirilemeyeceği gibi gelecekteki bir kurucuya havale edilemez. Aksine devrimin varlığı ötekine bağlıdır: öteki var ol-

---

[6] Aurélien Bécue vd. "Pouvoirs de la littérature, modèles de la communauté" (Groupe Phi/CELLAM), http://www.cellam.fr/?p=2568, (Erişim: 01. 09. 2017), s. 6.

dukça devrim de var olacaktır. Bir siyasal düzende onu kuran ilke ışığında ötekini temel ilkeye uydurma işlemleri varlığın açıklığına meydan okur. Devrimi varlığın açıklığında düşünemeyen siyasal düzende her eylem devrimden uzaklaşır. Bir ana sabitlenen ve onu korumak adına her bir eklemi kökünden kesen, kuruluşları içine kapatan uygulamalarla devrim siyasal düzenin içinde devrimselliğini[7] yitirir. Her şeye rağmen ortaklık içindeki varlık, kalbindeki açıklık sayesinde devrimi tek bir ana sıkıştırmaya asla izin vermez. Devrim fikri var olmayı sürdürdüğü için varlığı tehdit eden bir arada yaşama biçimlerine yeni şekiller verme imkânı elimizin altından hiç gitmez.

Bir Deneyim Süreci Olarak Devrim

Varlığın ortaklığı ve açıklığı sebebiyle devrimi gelecekten beklemek yerine şuan gerçekleştirme imkânımız bulunmaktadır. Fakat bu imkâna rağmen etrafımıza baktığımızda bireylerden devletlere gördüğümüz "düzenimiz bozulmasın, varlığımız sürsün" mantığıdır. Yani yaşamın yenilenme imkânı olarak devrimin düzen bozucu niteliği ona olumsuz bir anlam atfedilerek kabul edilmektedir. Tasavvur edilen bu olumsuzluk nedeniyle devrim bir imkân olarak öylece kalır. Öncelikle bu durumun sıradan insanların devrimi yapamayacağı varsayımıyla bir ilgisinin bulunmadığını belirtelim. Önceki kısımda işaret edilen varlığın bilgisi devrimci kapasitenin her insan varlığında ontolojik olarak bulunduğunu göstermektedir. Bu kapasitenin nasıl işler kılınacağı ise insanların kendi varlıklarını ve hayatı deneyimleme biçimleriyle ilgilidir. Bir imkân olarak varlığa kayıtlı olan devrimin olanak olmaktan çıkarak somutlaşması devrim ve deneyim ilişkisinin kurulmasına bağlıdır. Tesis edilen devrim ve deneyim bağı sayesinde devrimin "olumsuz" bir imkân olarak orada öylece kalmasının önüne geçilebilir.

Modern dönemde pozitif bilimin yükselişiyle "bir şeyi ölçmek" anlamına indirgenen deneyimin yaşamla bağlantısı

---

[7] Devrimsellikten kastettiğim devrimin tek bir anı ve faili aşan, sürekli eylem içinde olmayı talep eden deneyimsel yapısıdır.

kopmuştur. Oysa salt bir şeyin bir şeye uygunluğunun test edilmesi olarak doğruluk araştırmasının ötesine uzanan deneyim, hayat boyu edindiğimiz tecrübelerle ilgilidir. Sınamak veya denemek anlamıyla deneyim, bilginin ve bilgisizliğin aktüel olduğu noktada mümkündür.[8] Her şeyi bildiğimiz bir ortamda eylemlerimiz bir deneyimin parçası olmaktan çıkar. Ancak bilgisizliğimizle karşılaştığımız yerde bir şeyleri deneyimlemeye başlarız. Gündelik vasatlıkta karşılaşılan bilgisizlik gibi sınır olgularla varlık (kendimiz, çevremiz vs.) hakkındaki kavrayışımız sürekli yenilenir. Yaşanılan yenilenme deneyimini "iç deney" olarak adlandıran Georges Bataille'ın vurguladığı gibi, deneyim bireysel gibi görünmesine rağmen onu aşar. En az iki şeyin karşılaşmasına bağlıdır:

> Hiçbir varlık zannediyorum, yalnız başına varlığın ucuna gidemez. Bunu denerse sadece kendisi için anlamı olan bir özelin içinde boğulur. Oysa sadece bir kişi için anlam yoktur... eğer benim için yaşamın bir anlamı olmasını istiyorsam, yaşamın başkası için de bir anlamı olması gerekir; hiç kimse sadece kendisinin göreceği, kendisininkinin dışındaki tüm yaşamın kaçınacağı bir anlamı yaşama vermeye cesaret edemez.[9]

İç deneyim olarak deneyim, için dışa sürüklendiği, ötekine bağlı ve varlığın ortaklığını gün yüzüne vuran bir harekettir. Bir şeyin sınırına gidilen deneyimde "tek başınalık" olarak yalnızlık varsayımı dışlanır: yalnızlık durumunda ulaşılacak bir uç, sınır ve ötesi bulunmaz. Her şeyin belirli olduğu devinimsiz bir dünyada kendi başına sınıra ulaşmak diye bir şey olamaz. Yaşadığımız dünyanın duyurduğu başka bir seçeneğin olmadığı varsayımıyla örtüşen yalnızlık fikrini kesintiye uğratan deneyim, varlığın ortaklığından güç alır ve deneyimleyene devinimsizliğin bir yanılsama olduğunu gösterir. Söz konusu bozucu işlemi gerçekleştiren varlık kendisi açısından devrimle bağlantı kurma noktasına buradan ulaşır. Varlığın

---

[8] Georges Bataille, *The Accursed Share: An Essay on General Economy Volumu III Sovereignty*, çev. Robert Hurley, Zeno Books, New York, 1991, s. 234.

[9] Georges Bataille, *İç Deney*, çev. Mehmet M. Yakupoğlu, YKY, İstanbul, 2006, s. 65.

sınırıyla temas kurulan deneyim sayesinde yalnızlığından güç alan öznenin, devletin ve diğer yapıların varlığının çokluğu fark edilir: yapıların çokluğunu fark etmek, onların varlıklarının kendi varlıklarının ötesine uzanan kısmını görmektir. Ancak bu görüşle beraber yapıların sınırlı ekonomilerinden[10] fışkıran tek tip yaşam fikrinin nasıl bir yanılsamaya insanı sürüklediği ayırt edilir. Yanılsama karşısında deneyimleyerek gerçeğe temas eden insan devrimci bir birey olmanın ilk adımını atar: elindekilerle yetinmez. "Başka bir seçenek yok" söylemine teslim olmaz.

Modern siyasal düşüncede bireyin herhangi dışsal belirlenime boyun eğmemesi, ötekinden bağımsızlığı olarak tanımlanan özgürlük, iç deneyim olarak deneyimle gerçek anlamını bulmaktadır: varoluş temellerden kurtuluş, [dışarıya doğru] serbest kalmadır. Zira her düşüncede olduğu gibi her varlıkta da bir başka varlık vardır ve tüm varlığın başka varlığı düşünülürken yaşanan deneyim özgürlük deneyimidir.[11] Deneyimi gerçekleştirerek yapıları kıran insan, egemen insandır: kendisiyle gücü paylaşmasına rağmen insanı kontrol edip bastırarak egemenliğe el koyan otoriteyi reddeder. Deneyimle devrimin yakınlaştığı bu durum devrimin yönünün dışarısı olduğunu gösterir ve ötekini reddederek varlığı tesis eden iç tarafta devrimi engelleyen bağlar kopar.[12] Kendinin ötesiyle bir kere bağlantı kurarak devrimci yola giren insan artık kendine geri dönemez. Çünkü dönecek bir yeri yoktur. Bu nedenle hep daha ileriye bakar ve şeyleri ilişkilendirerek kendisine hayatını sürdürme imkânı verecek sınırlar çizmek ister. Fakat her sınır, bir diğer sınır tarafından yerinden edilir. Artık insan varlığı, ortaklığının bilincindedir ve bundan dolayı hissettiği güçsüzlükle acı içinde, yaralanmış ve parçalanmıştır. Güçsüz insanın gücü olarak devrim, sınırın tüketici bir dehşetle aşılmasıdır.

Egemen devlet, toplum vs. insanın sınırları belirli bir yer-

---

[10] Georges Bataille, *The Accursed Share: An Essay on General Economy Volume 1 Consumption*, çev. Robert Hurley, Zeno Books, New York, 1991, s. 38.

[11] Jean-Luc Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, çev. Aziz U. Kılıç, Ara-lık, İzmir, 2006, s. 81.

[12] Bataille, *İç Deney*, s. 104.

de güvenle yaşama arzusuna yaslanır. Oysa yüzyıllar önce korku ve bilgi arasındaki bağlantıyı kuran Spinoza'nın gösterdiği gibi, bugün belirsizlik karşısında korkuya kapılan insan, güçsüzlükle ve belirsizlikle baş edemediği için yarattığı bu oluşumlara tapar hale gelmiş ve varlığından uzaklaşmıştır. Büyük yapıların yaydığı belirlilik ve sonsuzluk imgesi karşısında gerçeklik hala işlemektedir: tüm sonsuzluk arzusuna rağmen ölüm ortadan kaldırılamamıştır.[13] Bugün, deneyimi ve devrimi mümkün kılan da budur: yaşadığı deneyimlerden güçsüzlüğünün bilincine varan insan, sürekli hareket halinde olmaktan kuvvet alır. Bu hareketi sınırlayan ve düzenleyen toplum, devlet gibi yapıların daimi değil, geçici çözümler oldukları deneyimlerle açığa çıkar. İnsanın devrimci kapasitesi sınırları aşması veya deneyimlemesiyle gerçekleşir.

Varlığın ortaklığını ve açıklığını sildikleri için diğer varlıklarla birlikte yaşama imkânını da yok eden toplum ve devlet gibi yapılar karşısında problemin çözümü, onların sınırlarının deneyimlenmesinden geçer. Sınır deneyimi, kapanan kapıların yeniden açılması, kaptırılan gücün geri kazanılması olarak devrimde gizlidir. Bir kopuş olarak devrim, varlığın ortaklık içindeki yapısından hareketle, her kopuşun -"gelecek" kopuşlara açıklığından kaynaklı- geçiciliğinin kavranması, varlığın kıvrımlardan oluşan hareketli yapısının olumlanmasıdır. Burası varlık, deneyim ve devrimin kesiştiği yerdir. Zira yapıların çözülmesi hareket olarak devrimi yeniden bulmakla ilgilidir. Bu kapsamda devrim, etkilerin sebeplerinden kopmasına dur diyen eylemler bütünüdür. Parçası olunan her deneyim, kendi çapında bir devrimdir.

Bilginin ve güvenliğin hissedilmediği yerde gerçekleşen deneyimde sessizlikle temas kuran insana bir korku yayılır. Korku sayesinde sahip olunanlar tartışma konusu edilir. Bildiğini bilen birinin bildiği ufuktan öteye gidemediği "hareketsiz", sıradan yaşama hareket katılır. Hareket olarak deneyim, yapıların yıkılması ve otoritelerin sorgulanmasıdır.[14] Güvenli sınırlar içinde tutulamayan ortaklığın deneyimidir.[15]

---

[13] *A.g.y.*, s. 162.

[14] *A.g.y.*, s. 29-31.

[15] *A.g.y.*, s. 46.

Bir yanılsama olarak otorite bağlarından kurtulmak ve sadece var olmak, yaşamdaki ortaklıktan gelen bu harekete kavuşmaktır. Arzulanan köklü değişiklikler ancak varlığın ortaklığına ve açıklığına yakınlaşmayla mümkün olur. En içsel devinimlerimizden elde ettiğimiz yakınlaşmalar gerçek egemenlik anlarıdır.[16]

Sonluluğun deneyimi de denilebilecek ortaklık deneyimi olarak devrim, saf bir kopuş ve başka bir düzene geçiş fikriyle karıştırılmamalıdır. Bir ilerleme fikrini barındırmayan bu deneyim, amelsizdir. "Çalışmadan önce veya çalışmanın ötesinde, çalışmadan çekilendir. Üretimle, tamamlanma ile işi olmayan fakat kesintiyle, parçalanmayla, belirsizlikle karşılaşandır."[17] Karşılaşmaların hediyesi söz konusu çalışmayışın kendini duyurduğu, birinin varlığının koşulu olan yarasıyla iletişime geçmesidir. Sonluluğun sonsuz olduğu ortaklık, tekil kırılmalarla sürekli geçişin dinamikliğidir. Burada paylaşım hiç sonlanmaz. Bu bakımdan ortaklık deneyimi, paylaşımı kesen, yakınlıkların yerinden edildiği mitik düzene sözde ilerlemeci bakışla, belirli bir amaçla müdahaleden ziyade onun askıya alınmasıdır. Varlığın gerçekliğiyle yüzleşme de denilebilecek askılanma "duyulmayan", itiraf edilmeyen ortaklığı görünür kılar.[18]

Öznenin ötekine maruz kalması sayesinde yaşadığı devrimsel kopuşlar, alt üst oluşlar baş dönmesi, bayılma veya spazm gibidir.[19] Maruz kalan özne, olmadığı şeyle bağlantıya geçer, temas veya yakınlık kurar. Söz konusu maruziyet ve açıklık özne açısından tehlikelerin en büyüğüdür. Fakat Heidegger'in *Teknik ve Dönüş*'te belirttiği gibi ancak tehlikenin olduğu yerde çare gelir.[20] Dolayısıyla söz konusu tehlike varlık açısından büyük olanaklarla yüklüdür. İçerdiği belirlenimsizlik nedeniyle ortaklık tarafından sarsılan özne, yine bu

---

[16] *A.g.y.*, s. 37.

[17] Nancy, *La Communaute Désoeuvré*, s. 79.

[18] *A.g.y.*, s. 147.

[19] Roberto Esposito, *Communitas: The Origin and Destiny of Community*, çev. Timothy Campbell, Standford University, Standford, 2010, s. 7.

[20] Martin Heidegger, *Teknik ve Dönüş- Özdeşlik ve Ayrım*, çev. Necati Açа, Pharmakon, Ankara, 2015, s. 58.

boşluktan varlığını kurmaya başlar. Varlığın açıklığı sebebiyle her yerde imkân olarak bulunan devrim, dışarıyla bağlantı kurarak açıklığı deneyimleme yoluna giren insanla imkân olmaktan çıkar. Fakat devrimin gerçekleştiği düşünülen yerde devrim hep daha ileriye fırlatılır. Sınırla inşa edici/kurucu birlik olarak ortaklık[21] devrimin asla sonlanmamasını talep eder.

Deneyimle bağlantılı olup tek bir deneyime indirgenemeyen yapısı devrimin mevcut dünyanın ötesine ait olması anlamına gelir. Ortaklık deneyiminde gizlenen devrimde, Bataille'ın "genel ekonomi" olarak adlandırdığı kavrayış ve yaşam biçimiyle bağlantı kurulur. Öznenin mevcut dayanaklarından onu yoksun bırakan yaralanma ve yırtılma yaşanır. Tıpkı elektrik akımındaki gibi bir akış vuku bulur. İşaret edilen akım hep dışarı doğrudur ve kontrol edilemez. Onu kontrol etmek özgürce akan derelere hidroelektrik santral kurmak gibidir. Sonunda varlık kurur. Oysa dışarıyla iletişim halindeki birey temasın etkisiyle "kendinin dışına, ötesine fırlatılır. Olası varoluşların belirsiz kalabalığı içinde kendini bozar. Öznenin bozuluşundaki bu iç deneyim, ortaklık deneyimi haline gelir."[22] Toplumsal, siyasal ve ekonomik bağlamda alet yapan ve kullanan bir hayvan olarak tanımlanan insanın icat ettiği işler ve görevler onu tutsaklaştırır. Çalışarak bir şeyler kazanmayı uman insan geleceğine boyun eğer, şimdiki zamanın deneyimini erteler. Hayatta kalması, düzenin sürmesine tabidir. Düzenin sürmesi için şimdiden geleceğin garanti altına alınması gerekir. Herkesten işini yapması beklenir. Böylelikle kurulan toplumsal ve siyasal sistemde düzenlemelerle, yasaklamalarla ve görevlerle kapalı, bireysel bir kendilik inşa edilir. Her bir insan varlığına tesis edilen santrallerle varlığın deneyimsel ve devrimsel yapısı imkânsızlaşır. İşte bu noktada ihtiyaç duyulan devrim, patlayıcı duygulanımların anlık deneyimi olarak inşaların yerinden edilmesi anlamını kazanır. Kalıpların kırılması ve varlığın paylaşımsal yapısının

---

[21] Esposito, *Communitas: The Origin and Destiny of Community*, s. 12.

[22] Benjamin Noys, *Georges Bataille: A Critical Introduction*, Pluto, Londra, 2000, s. 51.

fark edilmesinden kaynaklanan, Bataille'ın "erotik" olarak da nitelendirdiği egemenlik deneyiminde özne, kendini aşar. Dış dünyayla "okşayan el" figüründeki gibi yakınlaşır:

> [Okşayan el] bir mesaj iletmez. Amaçsızca, usanmadan, ne demek istediğini, nereye gittiğini ya da neden buraya geldiğini bilmeden, bir yerlerden tekrar tekrar geçerek dolaşır. Amaçsızlığı içinde pasiftir, dalgalanışı içinde artık kendi kendini harekete geçirmez; onu ötekinin pasifliği, ıstırabı ve haz ya da acı yüzünden duyduğu azap harekete geçirir. Ötekinin ıstırabının farkına varan şey, ellerimdeki, sesimdeki ve gözlerimdeki bir duyarlılıktır; artık kendi buyruğum tarafından değil ötekinin yaralanabilirliği ve kendini bırakmışlığı tarafından harekete geçirilen bir duyarlılık.[23]

Dışarıyla yakınlaşma deneyimi olarak devrimde ötekinin sesine yanıt verilir. Dış sesin talepleri doğrultusunda insan kendine çeki düzen vermeye girişir. Ötekine dokunan eller artık belirlenmiş üretim kalıplarının parçası olmaktan çıkar ve saf dokunmanın aracı haline gelir. Saf dokunuşta gizlenen duyumsayış ötekine cevap verme ve ötekinin sorumluluğunu alma çağrısını içerir. Bu durum, ortaklık deneyiminde konumlandığı söylenen devrimin zorunlu bir yapısının olduğunu gösterir: devrim, bir yandan mevcut durumun, özdeşliğin iptal edilmesini, dışarı gelme isteğini; diğer yandan, her zaman öncelikli olan ötekine cevap verme sorumluluğunu almayı kapsar.

Devrimde kapsanan ve devrimin tek bir kopuş anına sıkışmasını engelleyen "sorumluluk" bireyin kendini geleceğe kurban etmesi yerine şimdiden ötekiyle birlikteliğini baz alan bir yaşam sürmesini ifade eder. Sorumlulukta ötekinin varlığını azaltma işlemi, yani "hırsızlık" sonucu gerçekleşen "birikim"in tersine, ötekinin varlığını artırmaya dönük "harcama"lara önem verilir. Ötekinin varlığı arttıkça kendinin de varlığı artacağı için özne kendini varlığın ötekinden kaynaklanan açıklığına bırakır. Bu bırakma eylemi bir tür bağış veya

---

[23] Alphonso Lingis, *Ortak Bir Şeyleri Olmayanların Ortaklığı*, çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı, İstanbul, 1997, s. 35.

terk etmedir.[24] İşte bu terk etme ve verme/bağışlama hareketlerinde ortaklık deneyimlenir. Paylaşımın egemenliği olarak ortaklık deneyiminde birlikte eylemek temeldir. Varlığın ortaklığından, ötekinden yayılan yükü ben üstlenir. Aynı ben diğer ötekilerin ötekisidir ve diğer varlıklara yüktür. Tıpkı onun gerçekleştirdiği açıklık deneyimi gibi bir deneyimi onlar da gerçekleştirir. Ancak bu deneyimlerin günlük hayatımızda bir etki yaratması onların sorumluluğunu almaktan geçmektedir. Bu durumda ne kadar çok insan, varlığı deneyimleme ve deneyimlerinin sorumluluğunu alma anlamına kavuşan devrimi gerçekleştirirse o kadar bu devrim bireyselliğinden kurtularak toplumsal dönüşüme yol açar.[25] Toplumsal dönüşüm anları devrimin "köklü değişiklik" biçiminde tanımlanmasına imkân veren anlardır. Her bir devrim deneyimi, ortaklığını yitiren, öyle değilmiş gibi davranan dünyaya ortaklığı yeniden sokma çabasıdır. Bugünkü düzen içerisinden bakıldığında kapitalist ekonominin borç mantığına hiç uymayan karşılıksız verme eylemlerinden oluşur ve ancak böyle eylemler devletin, toplumun ve bireyin diyalektik varlık talebinden, inkâra dayanan varlık biçiminden bir kopuş yaratabilir.[26]

Her şeyin bir değerinin bulunduğunu kanıksadığımız dünyada yukarıda resmi çizilen devrim deneyimini düşünmek çok zor olsa da imkânsız değildir. Nancy'nin de vurguladığı gibi, her şeye rağmen bütün değerlerden bağımsız bir şekilde varlığını sürdüren aşktan haberdarız.[27] Âşık olmamız varlığın ortaklığı ve açıklığı sayesindedir. Aşk ile o vakte kadar ötekinin duymadığımız sesini duyarız. Fakat bu bizim istememizden çok öteki bunu talep ettiği için olur. Öteki tarafından kalbimiz çalınır. Bu sebeple âşık olmamızın yanında aşka düşeriz. Ben ile ötekinin mevcut düzeni kuran kodların dışında bir iletişim imkânı yakaladığı aşkta mevcut kodlarla

---

[24] Jean-Luc Nancy, *L'Essere Abbandonato*, çev. Elettra Stimilli, Quodlibet, 1995, s. 9.

[25] Pierre Dardot/ Christian Laval, *Commun: Essai sur la Révolution au XXI. Siécle*, Editions La Dècouvert, Paris, 2014, s. 251.

[26] Marie-Eve Morin, *Jean-Luc Nancy*, Polity, Cambridge, 2012, s. 79.

[27] Nancy, *La Communaute Désoeuvré*, s. 93.

bağ kurmanın olanağı yoktur. Aşkın içerdiği öpüşme, dokunma veya temas bu deneyimi *logos*un hüküm sürdüğü konuşmanın ötesine taşır: "Şüphesiz âşıklar konuşurlar ve onların sözcükleri onları harekete geçiren duyguları aynı anda alevlendirir ve söndürür."[28] Bir toplum (ve dolayısıyla aile) oluşturmayan fakat toplumun tersi de olmayan âşıklar toplumsal bağın tamamlanmamışlığını/açıklığını gösterir. Egemenlik momenti olarak âşıkların egemenliği, anın coşkusudur.[29] Devletin dünyaya veremediği bütünlük aşkta deneyimlenir. Belirli roller bütünü olan soyut yurttaşlığın aksine aşka düşen âşıklar, elin okşamasındaki gibi birbirlerine dokunurlar:

> Fanatik kitlelerin coşkulu anında ya da dışlanan bedenlerin-toplulukların birikiminde birbirlerine dokunurlar... İçine düştükleri yakınlık durumu onların paylaşımıdır... Bu düşüşte âşıklar bölünürler... Âşıkların tekil varlıkları –asla işlemeyen ne birey ne de kimlik– bölünür ve aşklarının tekilliği ortaklığa maruz kalır.[30]

Ortaklığa maruziyet bir tür iletişimdir. Bilgisizliğin getirdiği korku gibi, yaşam ve bilmektir iletişim. İletişim içine girmek, sesi duyulmayan ötekinin mesajını duymak için onu bastıran gürültüye karşı koymaktır:

> Kendi silahlarını ve savunma düzeneklerini bir yere bırakmak, kendi mevzilerinin kapılarını sonuna kadar açmak; kendini ötekine yabancı tutmaktır. Kişinin ortak olarak bulduklarını ya da ürettiklerini riske atmasıdır.[31]

İletişimdeki âşıkların konuşması tersine döner; düşünce tarihinde Platon'dan beri *logos* karşısında ikincil ve değersiz görülen "yazı" ile bu tersine dönüş, kesinti kayıt altına alınır.[32] Sonlu varlıktan bir başka ölçülemez varlığa çağırma

---

[28] *A.g.y.*, s. 91.
[29] *A.g.y.*, s. 94.
[30] *A.g.y.*, s. 96.
[31] Lingis, *Ortak Bir Şeyleri Olmayanların Ortaklığı*, s. 81.
[32] Nancy, *La Communaute Désoeuvré*, s. 97.

olarak "yazı" parçası olduğumuz deneyimi somutlaştırır.[33] Toplumsal gerçeklikle uyuşmayan ortaklığın yerine bir ikame işlemi olmayan yazı, doğrudan devrimin izidir.[34] İzi mümkün kılan, ötekine açılan benin ona kulak kabartmasıdır.[35]

Buraya kadar hala oldukça soyut kaldığı düşünülebilecek ortaklık deneyiminde nüvelenen ve gerçekleştiği zannedilirken hep ileriye fırlayan devrimin nasıl kayıt altına alındığının kavranmasında bildiriler örnek olarak hatırlanabilir. Öncelikle bir yargılama edimi olan bildiri, ötekine karşı işlemekten asla vazgeçmeyen ve görev dilini benimseyen siyasal konjonktürde hali hazırdaki durumu hak ve hakikat diline yaklaştırır. İçinde bulunulan durumu değerlendiren ve ona müdahale eden düşünsel bir edimdir. Gerçekleşmesi, verili olandan geri çekilmeyi ve varlığın ortaklığını deneyimlemeyi gerektirir. Deneyim onu gerçekleştiren açısından bir devrimdir. Ancak bu sayede varlığın açıklığı, ötekinin sesi duyulur. Duyulan sese göre vaziyet kavranarak yaşamın yeniden düzenlenmesi talep edilir. Karar verici, meydan okuyucu yapısıyla salt düşünme edimi olmanın ötesinde bildiri, performatiftir. Bu nedenle nihai karar mercii olarak kendini gören egemen devlet bildirilerden hiç hoşlanmaz. Bildiriler, devlet tekelinde olan edim sözdeki gibi bir ifade takınır ve yanıt beklemeksizin konuşur. Bedeli ne olursa olsun, söylenmesi gerektiği için söylenmesi gerekeni, hakikati dile getirir ve gücünü bundan alır.[36] Bildiri sadece bir bildiridir. İnsanlığın belirli momentlerinde bazı insanların, bazen de çok sayıdaki insanın reddetme hakkını nasıl koruyacağını bilme yöntemidir.[37] Tam da bu nedenle basitçe bildiri değildir: mevcut du-

---

[33] Morin, *Jean-Luc Nancy*, s. 95.

[34] Esposito, *Communitas: The Origin and Destiny of Community*, s. 50.

[35] Latince'de "auscultare" ile karşılanan duymak fiilinin kökündeki "auris" hem duyma (l'udita) hem kulak (l'orecchio) anlamlarını barındırır. Bu sebeple, duymak kulak vermek veya kulak kabartmak ile tanımlanır. Her anlamada bir duyma ve dinleme vardır. Duymak, olası bir anlama doğru gerilmek, genişlemek, anlamın eşiğinde olmaktır. Bkz. Jean-Luc Nancy, *All'ascolto*, trad. Enrica L. Petrini, Raffaello Corrina Editore, Milano, 2004, s. 11.

[36] Maurice Blanchot, *Political Writings 1953-1993*, çev. Zakir Paul, Fordham University, New York, 2010, s. 19.

[37] *A.g.y.*, s. 19.

rumun, düzen ve uygulamaların ötesiyle, dışarıyla iletişim kurup kabullerin ve kavrayışların tam ortasına ötekini yerleştirir. Yazı bu yerleştirmeyi kaydetme edimi olarak bildiride işlevsel hale gelir. Deneyimin sonsuzluğu sebebiyle süreçsel bir nitelik kazanan devrim açısından yazı önemli bir varlık işaretidir.

Nitekim Cezayir Savaşındaki Fransa'da bu savaşı sorgulayarak, verilen emirlere uyulmamanın neden hak olduğunu açıklayan *121'ler Manifestosu* (6 Eylül 1960) söz konusu işlemin en çarpıcı örneklerindendir. Deklarasyonu hazırlayıp imzasını atanlar arasında yer alan Maurice Blanchot'nun belirttiği gibi, *Cezayir Savaşı'nda Emre İtaatsizlik Hakkı Deklarasyonu* basitçe bir protesto değildi. İktidardaki otoritenin yokluğu karşısında doğru olanı yargılama ve karar verme edimiydi. Bildiriye göre, Cezayir savaşı Fransa'nın varlığını korumak için giriştiği bir savaş değil, ırkçı bir işgal hareketi idi. Devlet tarafından bu savaşa girmeyi reddeden yurttaşların suçlu haline getirilemeyeceğinin ilanıydı. Halkta karşılığı bulunmayan bir savaşma arzusunda direten ordunun egemenliğinin varlığın ortaklık içindeliğini ortadan kaldırarak gasp edişini dile getirmişti. Bu bakımdan Blanchot'ya göre bildiri, devlete karşı anarşinin bildirgesi değildi. Aksine hali hazırdaki hükümetin, varlığın ortaklığına ve gücün paylaşıma açık yapısına aykırı bir şekilde gerçekleştirdiği gasp nedeniyle, anarşik pozisyonda olduğunu duyurarak onu reddetmekteydi. Hükümete egemenliğin nasıl bir şey olduğunu hatırlatmaktaydı.[38]

Yukarıdaki örnekte olduğu gibi bildirilerle somutlaşan, içinde bulunulan topluluğun açıklığının deneyimlenmesiyle imkân bulan devrim deneyimi devletsiz insanlar ve göçmenler için yapılan dayanışma eylemlerinde de kendini gösterir. Bu eylemler göçmenleri dışlayan veya "göçmen" olarak işaretleyen mevcut "kapalı" toplumların bozulmasıdır. Göçmenlere karşı kararlar alan merkezi gücün dağıtılması işlemidir. Aynı zamanda merkezi gücün varlığının ortaklığa tabiiyetinin duyulmasıdır. Toplumun yıkımına neden olarak onu

---

[38] *A.g.y.*, s. 22.

yenileyen eylemliliktir.[39] Mevcut toplumun ölü bir yer olduğunu açığa çıkararak onu iletişime açar. Toplumsal uzlaşıların geçiciliğini vurgulayarak uzlaşıyı uyuşmazlığa çevirir. Göçmenleri şiddetli şekilde cezalandıran topluma sınırlarını duyurarak toplumu ve kararları dönüştürür. Bu sayede anlaşılır ki devrim "bir araya toplanma hareketine eşlik eden dağılma hareketidir. Ortaklık içinde tutan şey, bir topluluğu bir araya getiren aynı hareket içinde dağılır."[40] Yapısızlığı sayesinde imkân bulan devrimin asla sonu gelmez.

Sonuç: Devrim Çekirdeğini Doldurmak

Ortaklık ve ortaklık deneyimi, varlığın açıklığının yanında hareketin sürekliliğini hatırlatır. Düşünceyi tek bir ana odaklanmaya iten "köklü değişiklik" anlamıyla devrim fikrini yadsır. Değişim imkânını barındıran "deneyim" yoluyla anlaşılmaktadır ki değişiklik önce tek tek her bir kişinin varlığı deneyimleme sürecidir. Bu süreç herkese açıktır. Kişisel olduğu zannedilen deneyim aynı zamanda toplumsaldır da. Ötekinin varlığını gerektirir. Deneyim yoluyla varlığın açıklığına yerleşen insan sadece yerleşmekle kalmayıp korkar, sarsılır ve bir daha eskisi gibi olamaz. İşte devrimin çekirdeğinin dolacağı yer de burası gibi görünmektedir: bir daha eskisi gibi olamamak. Yaşadığımız dünyada birçok toplumsal hareket meydana gelmesine rağmen bunların etkilerinin sınırları her zaman tartışılmaktadır. Herkes hareket veya patlama meydana gelince devrimin de meydana geldiği duygusuna kapılır. Oysa çok geçmeden bu duygu söner, herkes gündelik hayatına geri dönerek çarkların işlemesine yardım etmeyi sürdürür. Eskisi gibi olmakta direten insanları aşan bir şey olarak devrim, varlıkla ilişkilenen her bir bireyin dış dünyadan medet ummadan önce kendi içinde gerçekleştireceği deneyimde yatar. Yani insan içindeki çokluğun, hareketin sesini duymalı ve bilerek ya da bilmeyerek oluşturduğu "arka bahçe"yle

---

[39] Benjamin Noys, *Georges Bataille: A Critical Introduction*, Pluto, Londra, 2000, s. 57.

[40] Lars Iyer, *Blanchot's Communism*, Palgrave Macmillan, New York, 2004, s. IX.

karşılaşabilmelidir. Fakat bu karşılaşmada elzem olan tavır tıpkı egemen devletin yaptığı gibi yaratılmış arka bahçedeki ötekilerle onları öldürmek üzere değil, aşk içinde iletişimde bulunmaktır. Dahası aşkta uçurumu deneyimleyen birey oradan geri dönmek yerine başka bir uçuruma, yani yaşamındaki eylemlerine odaklanmalıdır. Yaşadığı deneyimin sorumluluğunu almalıdır. Bugün eğer o beklediğimiz devrim olmuyorsa tam da deneyimlerimizin yarattığı etkilerin sorumluluğunu almakla denk olan devrimi yapamadığımızdandır. Örneğin egemen devletler tarafından mülteci konumuna düşürülen göçmenlerle dayanışma eylemlerini ele alalım. Bu eylemlerle "uzaktaki" göçmenler "için" bir şeyler yapan kimi insanlar aynı göçmenlerle mahallesinde karşılaşmaktan bile imtina etmektedirler. Veya yine "uzaktaki" kadınlar "için" eylem yaparken sokakta hemen yanında şiddete maruz kalan kadından kaçabilmektedirler. Bu şekilde hemen her platformda gördüğümüz "duyarlı" eylemcimiz kendi ürettiği ötekilerden sorumlu değilmiş gibi davranmaktadır. *Öteki için konuşmak* adına elinden geleni yaparken ötekiyle arasındaki uzaklıktan mustarip olduğunun, ötekini kendine tabi kılarak dünyayı dönüştürmeye, devrim yapmaya çalıştığının farkında değildir. Bu nedenle çoğu hareket aslında gerçekçi olması bir yana, hiç de samimi gelmez. Adlarına konuşulanlarla *yakınlık* yokluğu, adlarına mücadele edilenleri o harekete bir türlü çekemez, beklenilen kitle eyleme hiç gelemez.

Oysa içimizdeki dışımıza bizi geri getiren ortaklıkta gizlenen devrim, performatiftir ve sürekli, tutarlı bir şekilde eylem halinde olmayı gerektirir. Ortaklık deneyimi, ötekiyle daha demokratik, açık ve akıcı ilişkilerin türeme noktasıdır. Zorunlu olarak parti, sendika veya dernek gibi kurumlara ihtiyaç duymaz. Oralardaki ilişkilenme biçimlerinden çok daha dolaysız bir deneyimdir. Ötekiyle ilişkilenme ve yeni ilişki ağları yaratmaktır. Her şey her şeyde olduğundan herkesten bu yaratımı bekleme hakkını doğurur. Hak, sorumlulukları gölgelemeye asla yetmez. Bu durumda ortaklık deneyimine ancak ortaklık etiği yanıt verebilir. Sürekli eylemde bulunmaya dayanan bu etikte, bir kuruluş veya inşadan ziyade edim

öne çıkar. Bir kere eylemek yetmez, sürekli çaba göstermek ancak yaşanılan deneyime anlamını verir.

Açıklık deneyiminin bu özellikleri devrimle ilgili şu temel iki önermeyi önümüze koyar: Öncelikle devrim, içkin bir belirlenime sahiptir. Bize, her bir düşünme ve davranma şeklimize şimdi ve burada sıkı sıkıya bağlıdır. Bu sebeple ikinci olarak devrim bir idea olmaktan ziyade, mevcut durumunu kesintiye uğratan siyasal bir öznellik kadar bu öznellikte ısrar eden eylemleri gerektirir. Arkasında somut bireyler ile soyut yurttaşların özdeşliğini barındıran modern özgürlük, eşitlik gibi kavramların büründükleri evrenselliğin gerçekliğini inşa edecek, devrimi gerçekleştirecek olanlar işte bu siyasal özneler ve eylemlerdir. Siyasal özneler, hakikatin militanları olarak onlardan kopan ve onlara karşı dönen soyut kavramları yeniden kurarlar.

Devrimin bu koşullarının kavranması varlığın ortaklık içindeliğinin ve yaşanılan deneyimlerin bilgisinden bağımsız değildir. Onlarla birlikte devrimi düşündüğümüzde fark ederiz ki devrim şuan nasıl biri olamadığımızda, dolayısıyla yapamadıklarımızdadır. Ancak bu fikirle birlikte bugün yapılanlara bir değer atfetmek mümkün olur; herkes devrim kavramının ilk anlamındaki o "büyük" değişikliği sadece ummakla kalmayıp, bugünden eylemlerinin sorunluluğunu alır, hayatındaki "küçük" devrimlerle gelecekteki büyük devrimi biriktiren faillere dönüşür.

Kaynakça

Adorno, W. Theodor, *Teori ve Pratik Üzerine*, (Max Horkheimer ile söyleşi), çev. Orhan Kılıç, Metis, İstanbul, 2013.

----- *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, Metis, İstanbul, 2016.

Agamben, Giorgio, 'Security and Terror', *Theory & Event* 5(4), The Johns Hopkins University, Retrieved November 29, from Project MUSE database, 2001.

----- *L'Aperto: l'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.

Althusser, Louis, *Pouvoir et opposition dans les sociétés post-révolutionnaires*, Seuil, Paris 1978,

----- *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümertekin, İthaki, İstanbul, 2003.

----- *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İthaki, İstanbul, 2015.

Anderson, Perry, *Tarihten Siyasete Eleştiri Yazıları*, çev. Simten Coşar, İletişim, İstanbul, 2003.

-----, *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, çev. Bülent Aksoy, Birikim, İstanbul, 2007.

-----, *Postmodernitenin Kökenleri*, çev. Elçin Gen, İletişim, İstanbul, 2011.

Anderson, B., Kevin, *Lenin, Hegel ve Batı Marksizmi*, çev. Ertan Günçiner, Yordam, İstanbul, 2012.

Arendt, Hannah, *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker, İletişim, İstanbul, 1997.

----- *Geçmişle Gelecek Arasında: Siyasi Düşünce Konulu Sekiz Deneme*, çev. Bahadır Sina Şener ve Onur Eylül Kara, İletişim, İstanbul, 2014.

Badiou, Alain, *Sonsuz Düşünce*, çev. Işık Ergüden ve Tuncay Birkan, Metis, İstanbul, 2012.

Bakunin, Mikhail, *Marxism, Freedom and the State*, çev. K. J. Kenafick, Freedom, Londra, 1950.

----- *Bakunin / Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri*, der. Sam Dolgoff, çev. Cemal Atilla, Kaos, İstanbul, 1998.

----- *Tanrı ve Devlet*, çev. Remzi Çaybaşı, Belge, İstanbul, 1998.

Bataille, Georges, *The Accursed Share: An Essay on General Economy Volume 1 Consumption*, çev. Robert Hurley, Zeno Books, New York, 1991.

----- *The Accursed Share: An Essay on General Economy Volumu III Sovereignty*, çev. Robert Hurley, Zeno Books, New York, 1991a.

----- *Nietzsche Üzerine*, çev. Mukadder Yakupoğlu, Kabalcı, İstanbul, 2000.

----- *İç Deney*, çev. Mehmet M. Yakupoğlu, YKY, İstanbul, 2006.

----- *Lanetli Pay*, çev. Işık Ergüden, Dost, Ankara, 2010.
Bécue, Aurélien vd., "Pouvoirs de la littérature, modèles de la communauté" (Groupe Phi/CELLAM), http://www.cellam.fr/?p=2568, (Erişim: 01.09 2017).
Below, Saul, *Herzog*, çev. Özde Duygu Gürkan, İletişim, İstanbul, 2016.
Berardi, Franco "Bifo", *Ruh İşbaşında*, çev. Fırat Genç, Metis, İstanbul, 2012.
----- *Futurability: The Age of Impotence and the Horizon of Possibility*, Verso, Londra, 2017.
----- "Günümüzde Otonominin Anlamı Nedir?: Özneleşme, Toplumsal Bileşim ve İşin Reddi", çev. Nalan Kurunç, *Dünyanın Yerlileri*, https://goo.gl/WvtHU3, (Erişim: 06.01 2018).
Best, Steven/Kellner, Douglas, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı, İstanbul, 2011.
Bewes, Timothy, *Şeyleşme: Geç Kapitalizmde Endişe*, çev. Deniz Soysal, Metis, İstanbul, 2008.
Bidet, Jacques, *Foucault'yu Marx'la Okumak*, çev. Zehra Cunillera, Metis, İstanbul, 2016.
Blanchot, Maurice, *Political Writings 1953-1993*, çev. Zakir Paul, Fordham University, New York, 2010.
Bloch, Ernst, *Umut İlkesi: Cilt I*, çev. Tanıl Bora, İletişim, 2007.
Bookchin, Murray, *Bookchin reader*, der. Janet Biehl, Black Rose, Londra, 1999.
Bosteels, Bruno, "Solcu Hipotez: Terör Çağında Komunizm" *Bir idea Olarak Komunizm* içinde, der. A. Badiou ve S. Zizek, çev. Ahmet Ergneç ve Ebru Kılıç, Ayrıntı, İstanbul, 2011.
Bourdieu, Pierre, *Eril Tahakküm*, çev. Bediz Yılmaz, Bağlam, Ankara, 2015.
----- *Akademik Aklın Eleştirisi: Pascalca Düşünme Çabaları*, çev. P. Burcu Yalım, Metis, İstanbul, 2016.
Brown, Wendy, *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, Zone Books, New York, 2015.
Butler, Judith, *İktidarın Psişik Yaşamı*, çev. Fatma Tütüncü, Ayrıntı, İstanbul, 2005.
Callınıcos, Alex, *Toplum Kuramı*, çev. Yasemin Tezgiden, İletişim, İstanbul, 2013.
Camus, Albert, *The Rebel: An Essay on Man in Revolt*, çev. Anthony Bower, First Vintage International Edition, New York, 1992.
Canguilhem, Georges, *Le Normal et le Pathologique*, PUF, 1966.
Carpentier Alejo, 'On the Marvelous Real in America', der. Lois Parkinson Zamora ve Wendy Faris, *Magical Realism: Theory, History, Community* içinde, Duke University, Durham, 1995.
Clastres, Pierre, *Devlete Karşı Toplum*, çev. Mehmet Sert ve Nedim Demirtaş, Ayrıntı, İstanbul, 2011.

Colas, Dominique, *Civil Society and Fanaticism: Conjoined Histories*, Stanford University, Stanford, 1997.
Colson, Daniel, *Proudhon'dan Deleuze'e Anarşist Felsefe Sözlüğü*, çev. Işık Ergüden, Versus, İstanbul, 2011.
Crowder, George, *Klasik Anarşizm*, çev. Sinan Altıparmak, Öteki, İstanbul, 1999.
Cuthbertson, Anthony, 'Artificial Intelligence Could Hijack Brain-Computer Interfaces and Take Control of Our Minds', *Newsweek* 11 Ağustos, 2017, http://www.newsweek.com/artificial-intelligence-hijack-brain-computer-interface-control-decisions-ai-705511 (Erişim: 9 Ocak 2018).
Dardot, Pierre/Laval, Christian, *Commun: Essai sur la Révolution au XXI. Siécle*, Editions La Dècouvert, Paris, 2014.
Davies, Will, *The Limits of Neoliberalism: Authority, Sovereignty and the Logic of Competition*, Sage, Londra, 2014.
Deleuze, Gilles, *Empirisme et subjectivité*, PUF, 1953, (*Ampirizm ve Öznellik*, çev. Ece Erbay, Norgunk, İstanbul, 2008.)
----- *Cinéma 1- Image-Mouvement*, Minuit, Paris, 1983, (Sinema 1- Hareket-İmge, çev. Soner Özdemir, Norgunk, 2014).
----- *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, çev. Martin Joughin, Zone Books, New York, 1992.
----- *Nietzsche and Philosophy*, çev. H. Tomlinson, Continuum, Londra,1992, (*Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, Norgunk, İstanbul, 2010).
----- *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, YKY., 1993.
----- *Difference and Repetition*, çev. Paul Patton, Continuum, Londra, 1994, (*Fark ve Tekrar*, çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu, Norgunk, 2017).
----- *Spinoza Üzerine 11 Ders*, çev. Ulus Baker, Öteki, Ankara, 2000.
----- "Üstinsan: Diyalektiğe Karşı", çev. Turhan Ilgaz, *Cogito*, 25, 2001.
----- *Nietzsche*, çev. İlke Karadağ, Otonom, İstanbul, 2005.
----- *Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer, Otonom, 2006.
----- *Issız Ada ve Diğer Metinler*, ed. D. Lapoujade, çev. Ferhat Taylan, Hakan Yücefer, Bağlam, 2009.
----- "Arzu ve Zevk", *İki Delilik Rejimi* içinde, der. D. Lapoujade, çev. M. E. Keskin, Bağlam, İstanbul, 2009.
----- "Psikanaliz Üzerine Dört Önerme", *İki Delilik Rejimi* içinde, çev. Mahir Ender Keskin, Bağlam, İstanbul, 2009.
----- *Müzakereler*, çev. İnci Uysal, Norgunk, 2013.
----- *Foucault*, çev. Burcu Yalım ve Emre Koyuncu, Norgunk, İstanbul, 2013.
Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *Kapitalizm Ve Şizofreni 1 Göçebebilimi İncelemesi/Savaş Makinası* çev. Ali Akay, Bağlam, Ankara, 1990.
----- "Mai 68 n'a pas eu lieu", *Deux régimes de fous*, haz. David Lapoujade, Minuit, Paris, 2003.

----- *A Thousand Plateaus*, çev. Brain Massumi, Bloomsburry, Londra, 2014, (*A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Brian Massumi, Continuum, Londra, 2003).
----- *Anti-Ödipus*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan ve Mustafa Yiğitalp, Bilim ve Sosyalizm, Ankara, 2014, (*Anti-Oedipus*, çev. R. Hurley, M.Seem, H.R.Lane, Minnesota, Minneapolis, 1983).
Deleuze, Gilles, Parnet, Claire, *Dialogues*, Flammarion, 1996, (*Diyaloglar*, çev. Ali Akay, Bağlam, Ankara, 1990).
Dillon, Michael, *Politics of Security*, Routledge, Londra, 1996.
Dillon, Michael ve Reid, Julian, *The Liberal Way of War: Killing to Make Life Live*, Routledge, Londra, 2009.
Dinerstein, Ana C. ve Neary, Micheal (der.), *Emek Tartışması: Kapitalist İşin Teorisi ve Gerçekliğine Dair Bir İnceleme*, çev. Özgür Yalçın, Otonom, İstanbul, 2011.
Göbelez, Selen ve Özer, Sinem, (der. ve çev.), *İtalya'da Radikal Düşünce ve Kurucu Politika*, Otonom, İstanbul, 2005.
Eagleton, Terry, *İdeoloji: Bir Giriş*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı, İstanbul, 2005.
----- *Walter Benjamin Ya Da Devrimci Bir Eleştiriye Doğru*, çev. Ferit Burak Aydar, Agora, İstanbul, 2013.
Engels, Friedrich, "Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm", içinde *Marx-Engels Seçme Yapıtlar Cilt III*, çev. Öner Ünalan, Sol, Ankara, 1979.
----- *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. Sevim Belli, Sol, Ankara, 2006.
Engels, Friedrich, Marx, Karl, "Feuerbach", içinde *Marx-Engels Seçme Yapıtlar Cilt I*, çev. Sevim Belli, Sol, Ankara, 1976.
----- *Anarşizm üzerine*, çev. Sevim Belli, Sol, Ankara, 1999.
Esposito, Roberto, *Bìos: Biopolitics and Philosophy*, Minnesota University, Minneapolis ve Londra, 2008.
----- *Communitas: The Origin and Destiny of Community*, çev. Timothy Campbell, Standford University, Stanford, 2010.
Flisfeder, Matthew, 'The Ideological Algorithmic Apparatus: Subjection Before Enslavement', *Theory & Event* (Yakında çıkacak).
Fisher, Mark, *Capitalist Realism*, Zero Books, Londra, 2009.
Foucault, Michel, *Ders Özetleri 1970-1982*, çev. Selahattin Hilav, YKY, İstanbul, 1993.
----- "Özne ve İktidar", *Özne ve İktidar*, çev. Osman Akınhay, Ayrıntı, İstanbul, 2000.
----- "Hakikat ve Hukuksal Biçimler", *Büyük Kapatılma* içinde, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı, İstanbul, 2005.
----- "Anti-Ödipus'a Önsöz" *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı, İstanbul, 2005
----- *Cinselliğin Tarihi*, çev. H.U.Tanrıöver, Ayrıntı, İstanbul, 2007.

----- *Security, Territory and Population: Lectures at the Collège de France 1977–1978*, Palgrave, Basingstoke, 2007.
----- *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France 1978–1979*, Palgrave Macmillan, New York, 2008.
----- "Nietzsche, Soybilim, Tarih", *Felsefe Sahnesi* içinde, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı, İstanbul, 2011.
----- "İktidar ve Beden" *İktidarın Gözü* içinde, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı, İstanbul, 2012.
----- "İktidarın Halkaları" *Özne ve İktidar* içinde, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı, İstanbul, 2014.
----- *Biyopolitikanın Doğuşu*, çev. Alican Tayla, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul, 2015.
----- *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge, Ankara, 2015.
----- *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge, Ankara, 2016.
Fraser, Nancy, *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*, Columbia University, New York, 2009.
Gardiner, E., Michel, *Critiques of Everyday Life: An Introduction*, Routledge, New York, 2002.
Goodchild, Philip, *Deleuze & Guattari-Arzu Politikasına Giriş*, çev. Rahmi G. Öğdül, Ayrıntı, İstanbul, 2005.
Graeber, David, *Anarşist Bir Antropolojiden Parçalar*, çev. B. Kurtege ve Sefer, Boğaziçi, İstanbul, 2012.
Gramsci, Antonio, *Hapishane Defterleri*, çev. Adnan Cemgil, Belge, İstanbul, 2014.
Gregory, A., Christian, "Stranded Economies", *Fredric Jameson: A Critical Reader*'ın içinde, der. Douglass Kellner/Sean Homer, Palgrave Macmillan, New York, 2004.
Grimsley, Ronald, 'Two Philosophical Views of the Literary Imagination: Sartre and Bachelard', *Comparative Literature Studies* 8(1), 1971.
Guattari, Félix, *Chaosmosis: An Ethico-Aesthetic Paradigm*, çev. Paul Brains ve Julian Pefanis, Indiana University, Indianapolis, 1995.
-----, "İktidar Oluşumlarının Ayrılmaz Bir Parçası Olarak Sermaye", çev. Volkan Kocagül, *Conatus Çeviri Dergisi*, sayı: 6, Otonom, 2006.
----- *Kaçış Çizgileri*, çev. Işık Ergüden, Otonom, İstanbul, 2014.
----- "Anlam ve İktidar", çev. Mustafa Durak, *Kavram ve Duyum*, https://goo.gl/HQ6vA4, (Erişim: 06 Ocak 2018).
Gutting, Gary, *Foucault*, çev. Hakan Gür, Dost, Ankara, 2010.
Habermas, Jürgen, *"İdeoloji" Olarak Teknik ve Bilim*, çev. Mustafa Tüzel, YKY, İstanbul, 2007.
Hardt, Micheal, Negri, Antonio, *Ortak Zenginlik*, çev. Eflâ-Barış Yıldırım, Ayrıntı, İstanbul, 2011.
----- *Assembly*, Oxford University, New York, 2017.
Harvey, David, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University, Oxford, 2005.

----- *Neoliberalizmin Kısa Tarihi*, çev. Aylin Onacak, Sel, İstanbul, 2015.
Hegel, G. W. F., *Hegel's Phenomenology of Spirit*, çev. A.V. Miller, Oxford University, New York, 1977.
----- *Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi – I: Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 2014.
Heidegger, Martin, *Teknik ve Dönüş- Özdeşlik ve Ayrım*, çev. Necati Açа, Pharmakon, Ankara, 2015.
Hobsbawm, Eric, *Kısa 20. Yüzyıl: 1914-1991 Aşırılıklar Çağı*, çev. Yavuz Alogan, Everest, İstanbul, 2014.
Holland, W., Eugene, *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'u: Şizoanalize Giriş*, çev. A. Utku ve M. Erkan, Otonom, İstanbul, 2013.
Holloway, John, "Sınıf ve Sınıflaştırma: Emeğe Karşı, Emeğin İçinde ve Ötesinde", Ana C. Dinerstein ve Micheal Neary (der.), *Emek Tartışması: Kapitalist İşin Teorisi ve Gerçekliğine Dair Bir İnceleme* içinde, çev. Özgür Yalçın, Otonom, İstanbul, 2011.
----- *Kapitalizmde Çatlaklar Yaratmak*, çev. Barış Özçorlu, Bülent Doğan, Eylem Canaslan ve Sinem Özer, Otonom, İstanbul, 2011.
----- "*Kapital*'i okumak: ilk cümle ya da *Kapital* zenginlikle başlar, metayla değil", çev. Müno, *Otonom Dergisi*, sayı: 30, Otonom, 2014.
----- *Kapitalizmin İçinde, Kapitalizme Karşı ve Kapitalizmin Ötesinde*, çev. Utku Özmakas, İletişim, İstanbul, 2017.
Iyer, Lars, *Blanchot's Communism*, Palgrave Macmillan, New York, 2004.
Jameson, Fredric, *A Singular Modernity: Essay On The Ontology Of The Present*, Verso, Londra, 2002.
----- *Marksizm ve Biçim*, çev. Mehmet Doğan, YKY, İstanbul, 2006.
----- *Kapital'i Sahnelemek*, çev. Cenk Saraçoğlu, Sel, İstanbul, 2011.
----- *Jameson Jameson'u Anlatıyor: Kültürel Marksizm Üzerine Söyleşiler*, çev. Şeyda Öztürk, YKY, İstanbul, 2016.
----- *Diyalektiğin Birleştirici Güçleri*, çev. Bülent Doğan, İthaki, İstanbul, 2016.
----- *Hegel Varyasyonları: Tinin Fenomenolojisi Üzerine*, çev. Bülent Doğan, İthaki, İstanbul, 2016.
Kant, Immanuel, '"Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt", *Immanuel Kant: Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, Sentez, İstanbul, 2015.
Karakaş, Öznur, "İşgal Hareketini İtibarsızlaştırmayalım da, Neden İşgalde Israr?", *GeziKondu*, https://goo.gl/JBGU4p, (Erişim: 06 Ocak 2018).
Klein, Naomi, 'Author Naomi Klein speech to Labour Party Conference', 26 Eylül, 2017, http://press.labour.org.uk/post/165759935209/author-naomi-klein-speech-to-labour-party (Erişim: 9 Ocak 2018).
Kocagöz, Umut, "İşgale Aşık Olmayalım da? Veya, Sopalı teyze bize Ne Anlatıyor?", *GeziKondu*, https://goo.gl/6mgySN, (Erişim: 06 Ocak 2018).
Kojeve, Alexandre, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, YKY, İstanbul, 2001.

Kordela, Kiarina, '(Psychoanalytic) Biopolitics and BioRacism', *Umbra (a): A Journal of the Unconscious* (21), 2013.

Kropotkin, Pyotr, *Ethics: Origin and Development*, çev. L S. Fried land ve J.R. Piroshnikoff, The Dial, New York, 1924.

Krugman, Paul, *The Conscience of a Liberal*, W. W. Norton & Co, New York, 2008.

Kuhn, Thomas, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, Kırmızı, İstanbul, 2015.

Laclau, Ernesto/Miliband, Ralph,/Poulantzas Nicos, *Kapitalist Devlet Sorunu*, çev. Yasemin Berkman, Birikim, İstanbul,1977.

Lazzarato, Mauruzio, *Göstergeler ve Makineler*, çev. Ferda Nur Demirci, Otonom, İstanbul, 2016.

----- *VideoFelsefe*, çev. Şule Çiltaş Solmaz, Otonom, İstanbul, 2017.

----- "Neoliberalizm İş Başında: Eşitsizlik, Güvensizlik ve Toplumsalın Yeniden Kurulumu. Politik-Ekonomik Alanın İncelenmesi İçin Temel Öğeler", çev. Sibel Yardımcı, *SkopDergi Sayı: 4*, https://goo.gl/FnwSSx, (Erişim: 06 Ocak 2018).

Lefebvre, Henri, *Everyday Life in The Modern World*, çev. Sacha Rabinovitch, Routledge, New York, 1982.

----- *Critique of Everyday Life*, Cilt I, çev. John Moore, Verso, Londra, 1991.

----- *The Production of Space*, çev. Donald Nicholson-Smith, Wiley-Blackwell, Malden, Massachusetts, 1991.

----- *Introduction to Modernity*, Twelve Preludes September 1959-May 1961, çev. John Moore, Verso, Londra, 1995.

----- *Writings on Cities*, çev. Eleonore Kofman, Wiley-Blacwell, Malden, Massachusetts, 1996.

----- *Critique of Everyday Life Cilt II*, çev. John Moore, Verso, Londra, 2002.

----- *Key Writings*, çev. Eleonore Kofman, Elisabeth Lebas, Continuum, New York, 2003.

----- *Rhythmanalysis Space, Time and Everyday Life*, çev. Stuart Elden ve Gerald Moore, Continuum, New York, 2004.

----- *Dialectical Materialism*, çev. John Sturrok, Stefan Kipfer (Foreword), University of Minnesota, Minnesota, 2009.

----- *Kentsel Devrim*, çev. Selim Sezer, Sel, İstanbul, 2011.

Lenin, V. I., *Devlet ve İhtilal*, çev. Süleyman Arslan, Bilim ve Sosyalizm, Ankara, 1978.

----- *Ekim Devrimi Dosyası*, çev. Kenan Somer, Sol, Ankara, 1999.

Levinas, Emmanuel, *Collected Philosophical Papers*, çev. Alphonso Lingis ve Martinus Nijhoff, Boston, 1987.

Lingis, Alphonso, *Ortak Bir Şeyleri Olmayanların Ortaklığı*, çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı, İstanbul, 1997.

Lukacs, Georg, *Sosyal Varlık Varlıkbilimine Doğru I: Hegel*, çev. Ayşen Tekşen, Payel, İstanbul, 2013.

----- *Sosyal Varlık Varlıkbilimine Doğru II: Marx*, çev. Ayşen Tekşen, Payel, İstanbul, 2013.

Lucretius, *Evrenin Yapısı*, çev. Turgut Uyar ve Tomris Uyar, Norgunk, İstanbul, 2011.

Lyon, David, *Surveillance Society: Monitoring Everyday Life*, Open University, Buckingham, 2001.

Mager, Astrid, 'Defining Algorithmic Ideology: Using Ideology Critique to Scrutinize Corporate Search Engines', *triple-C: Communication, Capitalism & Critique* 12(1), 2014.

Mandel, Ernest, *Geç Kapitalizm*, çev. Candan Badem, Versus, İstanbul, 2013.

Mann, Michael, *İktidarın Tarihi Cilt III*, çev. A.R. Güngen ve Ö.Balkılıç, Phoenix, Ankara, 2017.

Marcuse, Herbert, *Karşıdevrim ve İsyan*, çev. Gürol Koca ve Volkan Ersoy, Ayrıntı, İstanbul, 1998.

Marshall, Peter, *Anarşizmin Tarihi*, çev. Yavuz Alogan, İmge, Ankara, 2003.

Marx, Karl, *Capital: Vol. 1*, Penguin, Harmondsworth, 1976, (*Kapital: Cilt I*, çev. Alaattin Bilgi, Sol, Ankara, 2005; *Kapital: 1. Cilt*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordam, İstanbul, 2013).

----- "Fransa'da İç Savaş" , içinde *Marx-Engels Seçme Yapıtlar Cilt II*, çev. Kenan Somer, Sol, Ankara, 1977.

----- *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, çev. Joseph O'Malley, Cambridge University, Cambridge, 1982.

----- *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, çev. Martin Mulligan, Prometheus Books, New York, 1988.

----- *Yahudi Sorunu*, çev. Niyazi Berkes, Sol, Ankara, 1997.

----- *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, çev. Sevim Belli, Sol, Ankara, 2007.

----- *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Sol, Ankara, 2009.

Marx, Karl/Engels, Friedrich, *Komünist Parti Manifestosu*, çev. Rekin Teksoy, Oğlak, İstanbul, 2010.

----- *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, çev. Muzaffer Erdost, Sol, Ankara, 2011.

Maturana, Humberto R., Varela, Francisco G., *Bilgi Ağacı*, çev. Mahir Ünsal Eriş, Metis, İstanbul, 2015.

Merrifield, Andy, *Magical Marxism: Subversive Politics and the Imagination*, Pluto, Londra, 2011.

Mesle, C. Robert, *Process-Relational Philosophy-An Introduction to Alfred North Whitehead*, Templeton Foundation, West Conshohocken ve Pennsylvania, 2008.

Mouffe, Chantal/Laclau, Ernesto, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. A. Kardam, D. Şahiner, Birikim, İstanbul, 1992.

Morin, Marie-Eve, *Jean-Luc Nancy*, Polity, Cambridge, 2012.

Negri, Toni, "Toni Negri: from the refusal of labor to the seizure of power", https://roarmag.org/essays/negri-interview-multitude-metropolis/, (Erişim: 18.04.2017).

Nancy, Jean-Luc, *L'essere abbandonato*, çev. Elettra Stimilli, Quodlibet, 1995.
----- *La Communaute Désoeuvré*, der. Christian Bourgois, Collection Detroits, 1999.
----- *All'ascolto*, çev. Enrica L. Petrini, der. Raffaello Corrina, Milano, 2004.
----- *Sull'agire: Heidegger e L'etica*, Cronopio, Napoli, 2005.
----- *Özgürlük Deneyimi*, çev. Aziz U. Kılıç, Ara-lık, İzmir, 2006.
Neocleous, Mark, *War Power, Police Power*, Edinburgh University, Edinburgh, 2014.
Newman, Saul, *Anarchism and the politics of ressentiment*, Theory & Event, 4, 2000.
----- *Bakunin'den Lacan'a*, çev. Kürşad Kızıltuğ, Ayrıntı, İstanbul, 2006.
Nietzsche, Friedrich, *Tan Kızıllığı Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler*, çev. Hüseyin Salihoğlu-Ümit Özdağ, İmge, 1997.
----- *Beyond Good and Evil*, çev. Judıth Norman, Cambridge, New York, 2002.
----- *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel, İthaki, İstanbul, 2006.
----- *Ahlakın Soykütüğü*, çev. Zeynep Alangoya, Kabalcı, İstanbul, 2011.
Plato, *Complete Works*, ed. John M. Cooper, Hackett, Indianapolis, *Parmenides* 127e, 1997.
----- *The Republic*, Agora, Mills, MA, 2001.
----- *Timaios*, çev. Lütfi Ay, Sosyal, İstanbul, 2001.
Poulantzas, Nicos, *Poulantzas Kitabı: Seçme Yazılar*, der. James Martin, çev. Akın Sarı-Selime Güzelsarı, Dipnot, Ankara, 2013.
Proudhon, J., Pierre, "Yönetimin Aslı ve Yönelimi" içinde *Makaleler*, çev. M. Tüzel, Birey, İstanbul, 1992.
----- *Mülkiyet Nedir?* çev. Devrim Çetinkasap, İşbankası, İstanbul, 2016.
Rancière, Jacques, "Ten Thesis On Politics," *Theory and Event, 5 (3), 2001.*
----- *Filozof ve Yoksulları*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis, İstanbul, 2009.
Revel, Judith, *Foucault Sözlüğü*, çev. Veli Urhan, Say, İstanbul, 2012.
Rorty, Richard, "Demokrasi ve Felsefe", *Cogito*, çev. Şeyda Öztürk, sayı: 54, İstanbul, 2008.
Rousseau, Jean J., *Letter to d'Alambert and Writings for The Theatre*, çev. Allan Bloom, New England University, Londra, 2004.
Sacasas, Michael, 'The Rhetorical 'We' and the Ethics of Technology', https://thefrailestthing.com/2017/12/03/the-rhetorical-we-and-the-ethics-of-technology/ (Erişim: 9 Ocak 2018).
Said, Edward, *Kış Ruhu*, çev. Tuncay Birkan, Metis, İstanbul, 2006.
----- *Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem*, çev. Ferit Burak Aydar, Metis, İstanbul, 2009.
----- *Kültür ve Emperyalizm*, çev. Necmiye Alpay, Hil, İstanbul, 2010.
----- *İktidar, Siyaset ve Kültür: Söyleşiler*, çev. Salih Özer, Hece, Ankara, 2016.
Sartre, P., Jean, *Search For A Method*, çev. Hazel Barnes, Borzoi, New York, 1963.

----- *The Imaginary: A phenomenological psychology of the imagination*, Routledge, Londra, 2004.
Shivani, Anis, 'Oculus Grift', *Baffler* 37, https://thebaffler.com/salvos/oculus-grift-shivani (Erişim: 9 Ocak 2018).
Simmel, Georg, *Paranın Felsefesi*, çev. Yavuz Alogan ve Öykü Didem Aydın, İthaki, İstanbul, 2014.
Spinoza, Baruch, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost, Ankara, 2011, (Bedictus De Spinoza, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı, İstanbul, 2012).
Stiegler, Bernard, *Politik Ekonominin Yeni Bir Eleştirisi İçin*, çev. Elyasa Koytak, MonoKL, İstanbul, 2012.
Stiglitz, Joseph, *Towards a New Paradigm for Development: Strategies, Policies, and Processes*. Geneva, Prebisch Lecture, UNCTAD, 1998.
Streeck, Wolfgang, *How Will Capitalism End? Essays on a Failing System*, Verso, Londra, 2016.
Tarde, Gabriel, *Monadoloji ve Sosyoloji*, çev. Özcan Doğan, Minör, İstanbul, 2013.
----- *Ekonomik Psikoloji*, çev. Özcan Doğan, Kült, Kocaeli, 2015.
Taşkale, R., Ali, *Post-Politics in Context*, Routledge, Londra, 2016.
Taylor, Charles, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, çev. Hamide Koyukan, Metis, İstanbul, 2006.
Thoburn, Nicholas, *Deleuze, Marx ve Politika*, çev. A. Utku ve M. Erkan, Otonom, İstanbul, 2009.
Thomas, P., *Gramsci Çağı: Felsefe Hegemonya Marksizm*, çev. İlker Akçay-Ekrem Ekici, Dipnot, Ankara, 2013.
Toscano, Alberto, *Fanaticism: On the Uses of an Idea*, Verso, Londra, 2010.
Troçki, Lev, *Sürekli Devrim*, çev. Ahmet Muhittin, Yazın, İstanbul, 2007.
Turner, Fred, 'Don't Be Evil: Fred Turner on Utopias, Frontiers, and Brogrammers', *Logic* 3, https://logicmag.io/03-dont-be-evil/ (Erişim: 9 Ocak 2018).
Uca, Onur, *Türkiye'de Orta Sınıfın Fotoğrafı: Akışlar ve İlişkiler*, NotaBene, İstanbul, 2016.
Whitehead, N. A., *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, der. David Ray Griffin ve Donald W. Sherburne, The Free, New York ve Londra, 1979.
Yıldırım, Barış, "Herkesle kaynaşılmaz': Müşterek alanlarda katılım ve işleyiş", *GeziKondu*, https://goo.gl/Hri866, (Erişim: 06 Ocak 2018).
Žižek, Slavoj, *In Defense of Lost Causes*, Verso, Londra, 2008.
----- *Olumsuzla Oyalanma*, çev. Hakan Gür, İmge, Ankara, 2011.
----- *Komünist Ufuk*, çev. Özgür Öğütcen, İstanbul, 2012
----- *Bedensiz Organlar*, çev. Umut Yener Kara, Monokl, İstanbul, 2015.

Yazarlar Hakkında

Senem KURTAR, 29.8.1978 Akhisar doğumlu *Kurtar*, 2001 yılında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun olmuştur. Aynı fakülte ve bölümde 2002 yılında Araştırma Görevlisi olarak akademik kariyerine başlamıştır. 2004 yılında "*Heidegger Felsefesi'nde Ölüm ve Doğruluk İlişkisi Üzerine Bir Deneme*" adlı teziyle yüksek lisans derecesini almıştır. 2010 yılında "*Yeni Düşünme Biçimi: Sanat Yapıtında Açımlanan Heidegger'in Şey Felsefesi*" başlıklı doktora teziyle doktorasını tamamlayarak doktor unvanı almıştır. *Kurtar*'ın, *Heidegger ve Poetik Düşünme* adında bir kitabı, *Yeni Bir An'ı Yaratmanın Sonsuz ve Eşsiz Tutkusu Olarak Hınç*/Doğu Batı, *Bilgi, Eğitim ve Sorgulamanın Açıklığında Modern Üniversiteleri (Yeniden) Düşünmek*/Kilikya Felsefe Dergisi, *Mysterium Tremendum Tanrıyla Karşılaşmak ya da Tanrıdan Önce "Kendi"yle Olmak*/ Posseible Düşünme Dergisi, *Bir Şehir Filozofu Olarak Henri Lefebvre ve Gündelik Yaşam Sanatı*, İdealkent Kent Araştırmaları Dergisi gibi çeşitli dergilerde basılmış pek çok makalesi ve ulusal/uluslar arası kongre, sempozyum, panel ya da söyleşilerde sunulmuş bildirileri bulunmaktadır. Ayrıca *Düşünme Krizinde Felsefeden Politikaya* adlı kitabın editörlüğünü ve kitap bölüm yazarlığını yapmıştır. Halen aynı fakülte ve bölümde öğretim üyesi olarak görevine devam etmekte olan *Kurtar*, 2014 yılından beri Ankara Üniversitesi Çocuk Üniversitesi'ne bağlı olarak Çocuklar İçin Felsefe program koordinatörlüğünü sürdürmektedir. Kurtar, metafizik, ontoloji, çağdaş felsefe, zaman ve mekân felsefesi, varoluşçuluk, çocuklar için felsefe gibi alanlarda çalışmalarına devam etmektedir.

A. Kadir GÜLEN, 2010 yılında Selçuk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi İktisat Bölümü'nü bitirdi. 2014 yılında Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümünde yüksek lisans yapmaya başladı. 2015 yılında yine Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi İktisat Bölümü'nde yüksek lisans yapmaya başladı. Kitaplık, Bibliotech, Praksis, Yurt ve Dünya gibi dergilerde ikti-

sat, felsefe ve edebiyat içerikli yazıları yayımlanmıştır. Yazarın 2018 yılında iki tane çevirisi çıkmıştır. Senem Kurtlar ile birlikte Thomas Wartenberg'in "Küçük Çocuklar İçin Büyük fikirler" kitabını çevirmiştir. Diğer çevirisi ise, Erica Chenoweth ile Maria Stephan'ın birlikte yazdığı "Sivil Direniş Neden İş Yapar?" isimli kitaptır.

Zeliha DİŞCİ, 1988 yılı İstanbul doğumlu. 2011 yılında İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nden mezun olmuştur. Aynı yıl Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde Siyaset Bilimi yüksek lisansına başlayarak "Jacques Rancière'de Politik Olanın İmkânı" isimli tez çalışmasını 2014 yılında tamamlamıştır. Şu anda aynı okulda siyaset bilimi doktorasına devam etmekte, ortaklık ve siyaset üzerine bir tez yürütmektedir. Siyaset felsefesi alanında makale ve çevirileri bulunmaktadır.

Sercan ÇALCI, 1985'te doğdu. Siyaset felsefesi, ontoloji, süreç felsefesi, ekoloji ve müzik felsefesi üzerine yazıyor ve bu alanlarda kitap ve makale çevirileri yapıyor. Doktora çalışmalarına MSGSÜ Felsefe Bölümünde devam ediyor.

Güney ÇEĞİN, 1977 İzmir doğumlu. Lisans ve yüksek lisansını tarih ve sosyoloji dallarında Pamukkale Üniversitesi'nde, doktorasını ise sosyoloji alanında yine Pamukkale Üniversitesi'nde tamamladı. İlgi ve çalışma alanları; Bourdieu sosyolojisi, tarihsel sosyoloji, politik şiddet ve toplumsal sınıflardır. Pamukkale Üniversitesi sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmalarını sürdürmektedir. Çeşitli ulusal ve uluslararası dergilerde yayımlanmış makalelerinin ve editörlüğünü yaptığı kitapların yanı sıra, *Toplumsal Sınıfların İlişkisel Gerçekliği* (Vefa Saygın Öğütle ile birlikte, Tan Yayınları, 2010), *Denizli: Politik Haritalar ve Eğilimler* (Laodikya Yayınları, 2013) ve *Swords and Remains. State Coercion and Political Vilence in the History of Modern Turkey* (Vefa Saygın Öğütle ile birlikte, Red Quill Books, 2017) adlı üç telif eseri, *Ocak ve Zanaat* (Emrah Göker, Alim Arlı ve Ümit Tatlıcan ile birlikte, İletişim Yayınları, 2007), *Tözcülüğün Tasfiyesi* (Emrah Göker ile birlikte, NotaBene Yayınları, 2012) ve *Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları* (İbrahim Şirin ile birlikte, İletişim Yayınları) ve *Kıyam ve Kıtal: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Devletin İnşası ve*

Kolektif Şiddet (Ümit Kurt ile birlikte, Tarih Vakfı Yurt Yayınları) adlı derleme çalışmaları bulunmaktadır.

Mustafa DEMİRTAŞ, 1984, İzmir doğumlu. Lisans eğitimini 2007 yılında Uludağ Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde tamamladı. Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde 2010 yılında yüksek lisans derecesini aldı. Aynı yıl Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü doktora programına kabul edildi ve 2014 yılında doktora programını tamamladı. Doktora tezi "Postyapısalcı Edebiyat Kuramı Sevim Burak, Edebiyatta Bir Tekillik Düşünürü" başlığıyla kitap olarak yayımlanmıştır (Otonom, 2015). Ayrıca, "Göçebe Düşünmek: Deleuze Düşüncesinin Sınırlarında" adlı kitabın editörlerinden biridir (Metis, 2014) ve "Arzu Politikası: Deleuze ve Guattari Etkisi" adlı kitabın yazarıdır (Otonom, 2016). Edebiyat sosyolojisi, siyaset felsefesi ve toplumsal teori alanlarında çeşitli kitap ve dergilerde yayımlanan makaleleri ve çevirileri de bulunmaktadır. Uşak Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmalarını sürdürmektedir.

Evren O. YURTTAŞ, 1990'da sonradan-yerleşik bir yörük ailesinde doğdu. Çocukluğunu sokaktan eve girmeyerek, irili ufaklı çocuk çetelerine dahil olarak geçirdi. Uslanmadığı için lisede kendini, kendi isteği ile yatılı okula göndererek cezalandırdı. Cezasını çekerken Marx ve sonra da Nietzsche ile tanıştı. O gün bugündür bir şekilde ikisi arasında gider gelir. *Dünyanın Yerlileri*, *Sendika.org*, *k24* gibi siber uzayın çeşitli köşelerine yazılar ve tercümeler bıraktı, hâlâ da bırakıyor. Bir kedi ve bir insanla ev arkadaşlığı yapıyor. Muhteşem bir başka insanla ise yol ve oyun arkadaşlığı. Hobisi yok. Takıntıları arasında en öne çıkan ise öğrenme deliliği. Hayatta kalmak için çeviriyor, yaşadığını hissetmek için yazıyor. Yoğunlaştığı çalışma alanları arasında komünizm, semiyotik, pragmatik ve Marksizm başta geliyor.

İlke KARADAĞ, 1981, Ankara doğumlu. Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nü bitirdikten sonra, Paris VIII Saint-Denis Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Deleuzecü felsefenin öznellik anlayışını ele alan yüksek lisans tezini tamamladı. Halen aynı üniversitede "Deleuze Felsefesinde Yaratıcılık Problemi" başlıklı doktora çalışmasını sürdürüyor. Deleuze'ün *Nietzsche* (Otonom yay., 2006) adlı eserini Türkçeye çevirdi.

Ali Rıza TAŞKALE, Yakın Doğu Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'nde Yrd. Doç. Dr. olarak çalışıyor. Yakın Doğu Üniversitesi'nden önce Hacettepe Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde çalıştı. Temel ilgi alanları sosyal ve siyasal teori, (neo)liberalizm eleştirisi, sinema, toplumsal gelecek(ler) ve radikal hayal gücü üzerinde yoğunlaşıyor. *Neoliberal ve Militarist Post-Politika: Siyasalı Bastırma Sanatı* (Notabene, 2015) ve *Post-Politics in Context* (Routledge, 2016) isimli iki kitabı; derleme kitaplarda ve *Contemporary Political Theory*, *Theory, Culture & Society*, *Journal for Cultural Research* ve *Third Text* gibi dergilerde yayınlanmış çok sayıda İngilizce ve Türkçe makalesi vardır. Şu anda neoliberalizmin politik hayal gücünü konu alan bir kitap üzerinde çalışıyor.

Özgür TABUROĞLU, Dünyevi ve Kutsal: Modernlerin Maneviyat Arayışları (Metis, 2008), Kent Efsaneleri: Zamanımızın Batıl İnançları ve Takıntıları (Doğu Batı, 2011), Resim, Söz ve Yazı: İmge Yaratmanın ve Bozmanın Yolları (Doğu Batı, 2013), Boşluk, Aşırılık ve Keyfilik (Doğu Batı, 2016) ve Nazar: Başkası Nasıl Görür (Doğu Batı, 2017) adlı çalışmaları yayımlandı. 1973 Kırşehir doğumlu ve bilgisayar mühendisi olarak hayatını kazanan Özgür Taburoğlu'nun, Bejan ve Baran adında iki çocuğu var.

Tayfun YILDIRIM, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde Siyaset Bilimi yüksek lisans öğrencisidir. Günümüzdeki yeni siyasal yaklaşımlar bağlamında özne-iktidar ilişkisi, siyaset felsefesi, Marksizm içi tartışmalar ve çağdaş felsefe ile ilgilenmektedir. Tez çalışmasını, Nicos Poulantzas ve Michel Foucault üzerine yapmayı planlamaktadır.

FELSEFE VE DEVRİM

Felsefe ve Devrim ile ilişkili güncel tartışmaların çeşitli perspektiflerden ele alındığı yazıları kapsayan bu kitap, okuru oldukça zengin bir söylem ve karşı söylem alanına davet ettiği gibi güncelliği ve ivediliği tartışmasız olan bir konuda (felsefe ve devrim ilişkisi) sorumluluk almaya da çağırıyor.

Felsefe ve Devrim tartışmaları için bir kıvılcım, yeniden canlanan bir umut olması dileğiyle...

ISBN : 978-605-9460-26-2

28 ₺

pinhanyayincilik.com
/pinhanyayincilik
/pinhankitap